29e ANNÉE (3e SÉRIE) — N° 20 — 16 MAI 1907

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*ÉDITION COMPLÈTE ; *de 10 francs à l'*ÉDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

Bulletin d'Écriture Sainte

SOMMAIRE

I. Recension du livre de M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu.* — Autorité historique des Evangiles synoptiques. — L'Espérance messianique au début de l'Ère chrétienne. — Jésus Messie et Fils de Dieu dans son Enfance. — Jésus Messie dans sa Vie publique. — Jésus Fils de Dieu dans sa Vie publique.

II. Notes, détachées, sur le même sujet. — 1° Indications bibliographiques. — 2° La science humaine du Sauveur et l'annonce de la Parousie : sommaire de quelques publications récentes sur l'Eschatologie évangélique.

III. Le Secret Messianique dans l'Evangile selon saint Marc.

I

Je terminais la recension du *Dictionnaire de la Bible* [1] en signalant une étude importante de M. Lepin. Dans cet article du professeur lyonnais, les colonnes consacrées à réfuter les tentatives d'interprétation mythique du N. T. témoignent d'une connaissance particulièrement approfondie du sujet. De fait l'auteur est là sur un terrain qui lui est familier. C'est à bon droit qu'il peut, à propos du travail, prétendu, d'idéalisation de l'histoire évangélique par la foi de l'Église primitive, renvoyer à son ouvrage « *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques,* » Paris, Letouzey et Ané, 3 f. 50.

La première édition de ce volume est datée de 1904 ; la seconde de 1905 ; une troisième vient de paraître. Pour une œuvre de pareille nature, c'est un succès [2]. Il faut s'en réjouir ; car c'est là un bon livre, une des meilleures publications assurément auxquelles ait donné lieu l'apparition de « *L'Évangile et l'Eglise.* »

Voici l'économie de l'ouvrage. Je suis la seconde édition. Car les qualificatifs usuels « revue et augmentée » ne sont pas ici une vaine formule. Le volume en effet est passé de XLV-279 à LXXV-430 pages ; les grandes lignes de la démonstration sont restées à peu près les mêmes ; mais les appendices se sont fondus dans le corps de l'écrit ; nombre de points ont été remaniés ou complétés ; les notes et références ont été multipliées. Bref, c'est comme un livre nouveau, de valeur plus grande et de caractère scientifique plus accusé.

* * *

L'INTRODUCTION est remplie par une étude sur **l'Autorité historique des Evangiles et plus particulièrement des Synoptiques.**

Cette autorité, l'affirmation de l'Eglise la garantit — et cela sans cercle vicieux — comme un corollaire de l'inspiration, à la foi des catholiques. Mais il leur est loisible et utile d'en faire le contrôle rationnel. (IX-XII).

Le témoignage des documents établit, et l'examen interne des écrits confirme que « les quatre Évangiles remontent à la période originelle du Christianisme et plus précisément aux temps apostoliques, » qu'ils « sont l'œuvre des deux apôtres et des deux disciples, saint Mathieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean. » (XII-XXX). C'est, sommairement, mais heureusement résumée, la thèse de la génuinité des écrits évangéliques, telle qu'elle est courante dans les Manuels. La crédibilité en découle naturellement ; et M. Lepin a cru sans doute inutile d'en faire la démonstration positive, se réservant de répondre plus bas aux objections que présentement elle soulève.

« Dans quelle mesure les conclusions énoncées plus haut sont-elles aujourd'hui acceptées par la critique ? » Telle est la question que se pose ensuite M. L. Il y répond en faisant connaître les positions prises par les principaux représentants de l'école en cause et surtout les données communément reçues d'eux sur la date des Evangiles et sur la genèse des trois premiers. Il écarte tempo-

[1] Cf. *Ami* 1907, p. 198-207.

[2] A n'en parler qu'à cette heure, j'éprouve, je l'avoue, confusion et surtout regret. Je m'étais réservé d'en rendre compte, voulant le faire longuement pour dire tout le bien que j'en pense. Et... la recension, sans cesse retardée, comme beaucoup d'autres, n'a pas paru. Vouloir mieux est souvent un obstacle au bien faire. Que ce soit mon excuse. En tout cas je suis le seul coupable. La Direction de l'*Ami* ne saurait porter la responsabilité d'un silence qu'elle était la première à regretter.

rairement et renvoie à un autre ouvrage l'examen du problème johannique. Chemin faisant il insinue la solution de son choix pour la Question synoptique [1]. Surtout il s'attache à dégager des affirmations de la critique un double fait sur lequel l'accord paraît indiscutable. Voici le premier : « Les trois synoptiques, alors même qu'il faudrait les attribuer à la seconde génération chrétienne et réduire la part prise par les auteurs traditionnels à leur rédaction, reposent sur des traditions orales et des documents écrits appartenant à la première génération, à l'époque même où vivaient encore les témoins directs du Sauveur. » D'où il suit, — et c'est la seconde donnée, — que les trois premiers évangiles sont des documents de haute valeur non seulement au point de vue de l'édification religieuse, mais encore pour nous faire connaître l'histoire de Jésus. (XXX-XLIV).

Si tel est le verdict de la critique contemporaine sur les Evangiles, si elle s'est à ce point rapprochée des conclusions reçues parmi nous, comment expliquer qu'elle se refuse à retrouver dans le texte des Synoptiques la Christologie catholique et la biographie traditionnelle du Sauveur? M. Lepin donne le secret de cet illogisme; il expose et réfute les prétextes dont on cherche à l'autoriser. (XLIV-LXXI).

La raison fondamentale est *à priori* et d'ordre philosophique : c'est le lemme de l'impossibilité métaphysique ou du moins de la non-existence du surnaturel. C'est au nom de cet axiome qu'on refuse crédit aux affirmations et aux relations qui supposent une élévation au-dessus de la nature ou une dérogation à ses lois. Renan l'avouait cyniquement ; d'autres le dissimulent ou tentent de bonne foi de s'en imposer à eux-mêmes en se rejetant sur des motifs d'ordre historique ou littéraire. Sans s'attarder aux thèses démodées, M. L. va droit à la **théorie en vogue.** — *Les évangiles synoptiques sont dans un rapport intime avec la foi de l'Eglise naissante; ils en procèdent et tout ensemble ils l'alimentent. Or un travail d'idéalisation poétique et d'interprétation dogmatique s'est opéré de bonne heure dans la conscience chrétienne. C'est à son influence que sont dus dans la narration synoptique les traits spécifiques du Christ, les paroles et les actes qui tendent à établir la messianité effective de Jésus et sa filiation divine.* — Telle est l'objection du jour. J'en précise et complète un peu la formule en la condensant. On trouve dans les pages de M. L. tous les éléments d'une excellente réponse; peut-être cependant la disposition aurait-elle pu gagner légèrement en logique et en clarté.

Les prémisses de la difficulté admises, pourrait-on légitimement en conclure l'absence d'historicité dans la physionomie traditionnelle de Jésus-Christ? — Non. Les Synoptiques nous apprennent en effet, dans cette hypothèse, ce que pensait de Jésus la première communauté chrétienne. « Mais d'où venait cette opinion de l'Eglise, sinon de l'impression faite par le Maître sur ceux qui avaient vécu avec lui ? Ne faut-il pas de toute nécessité supposer une correspondance essentielle entre la croyance primitive et l'objet auquel elle se rapportait? » Jülicher, Osc. Holtzmann, Loisy, en conviennent. De plus les Evangiles, de l'aveu pareillement des critiques, ne sont pas tellement l'écho de la foi de l'Eglise qu'ils ne restent, en même temps, « une relation des actes et des paroles de Jésus, authentique dans son ensemble et substantiellement fidèle. » Dès lors une étude basée non sur tel ou tel détail isolé du texte, mais sur l'ensemble des récits, doit aboutir à une conclusion ferme et certaine ; elle dégagera forcément la substance reconnue historique, noyau des amplifications adventices. Son résultat suffirait encore à mettre Jésus au-dessus de toute mesure humaine.

Mais il est temps d'examiner les termes mêmes de l'objection proposée, en dégageant les difficultés diverses qu'ils recèlent. — *Est-il vrai d'abord que le caractère apologétique ou doctrinal des Synoptiques préjudicie à leur valeur comme documents historiques ?* — Les Evangélistes, dit-on, se sont placés au point de vue de la foi qu'ils visaient à produire ou à alimenter; ils ne se sont souciés que de vérité religieuse, non de réalité historique. — On veut ainsi mettre hors de cause la bonne foi des narrateurs sacrés, dont la critique actuelle s'accorde à reconnaître la sincérité. — Mais on leur prête pour cela une conception de la foi qui leur était absolument étrangère, et l'on projette au premier siècle le fidéisme affectif qu'on entend mettre en faveur au vingtième. — La foi des évangélistes, comme celle des chrétiens de leur âge, de tout âge, avait pour base des faits concrets et pour objet des réalités objectives autant que des vérités logiques. C'est cette foi, non une autre, qu'ils se proposent d'édifier, de défendre ou d'affermir chez leurs lecteurs. Car l'intention didactique ou apologétique n'est pas à nier dans leur œuvre; elle se retrouve, à des degrés divers, en saint Mathieu, en saint Luc, et même en saint Marc, pour ne parler toujours que des Synoptiques. — Seulement cette intention n'exclut, par elle-même, ni nécessairement, ni naturellement, la fidélité historique. L'absence de celle-ci doit

[1] « Ne pourrait-on pas plus vraisemblablement supposer, à la base de nos synoptiques, un certain nombre de documents plus ou moins étendus et plus ou moins diversement recensés, peut-être même une sorte d'Evangile primitif, correspondant à la catéchèse ordinaire des Apôtres et communiqué par eux aux premiers prédicateurs chrétiens? Cet évangile primitif aurait été approprié de bonne heure par saint Mathieu aux besoins de l'Eglise judéo-chrétienne, complété d'après ses souvenirs personnels. Peu après, saint Marc l'aurait adapté lui-même aux besoins de l'Eglise de Rome, en lui gardant plus exactement sa forme originale, sans laisser toutefois de le conformer en même temps à la prédication de saint Pierre. Enfin saint Luc, prenant toujours l'Evangile primitif comme fond de son récit, l'aurait à son tour complété d'après ses propres sources, orales et écrites, en ordonnant le tout selon son plan particulier.» (XXXVI-XXXVII). Malgré d'ingénieuses variantes, cette explication ne relève-t-elle pas trop exclusivement de l'hypothèse documentaire? Je serais tenté de plus d'éclectisme à l'endroit des solutions classiques, et il semble que le Prologue de saint Luc y convie.

être démontrée d'ailleurs. Il y a plus, l'intérêt bien compris du docteur ou de l'apologiste réclame cette fidélité : la constatation de l'erreur ou de la fausseté intentionnelle devant être souverainement préjudiciable à l'enseignement donné ou à la thèse défendue. La présence en est plus nécessaire encore, ou du moins le souci s'en impose davantage quand le contrôle des données invoquées est relativement facile et à la portée du grand nombre. C'est ce qui existait pour les récits évangéliques. Au temps de leur rédaction dernière, un critère de vérification s'offrait de lui-même et s'imposait par la nature de la vie chrétienne, dans la foi commune et dans la prédication ecclésiastique. Celles-ci, à leur tour, s'étaient formées sous l'enseignement direct des apôtres et de leurs premiers disciples, en un temps où le contrôle sur les lieux et près des témoins des faits était facile, sous les yeux d'adversaires intéressés à s'y livrer et à en vulgariser les résultats. Et cette dernière remarque exclut l'idée d'une déformation systématique opérée dans la genèse même des documents dont se sont plus tard servi les évangélistes. — Notons-le de plus avec soin : cet intérêt capital d'un solide fondement historique pour la dogmatique chrétienne, saint Luc s'en est parfaitement rendu compte. C'est lui qui a stimulé ses recherches consciencieuses et dicté son écrit : « *ut cognoscas eorum verborum, de quibus eruditus es, veritatem* », I, 4. — Vraiment l'on est mal venu, après cela, surtout quand on proclame la probité littéraire des évangélistes, de prétendre à un travestissement de l'histoire dans l'intérêt positif ou négatif de la foi à Jésus, fils de Dieu et Messie universel.

Ainsi l'utilité religieuse voulue des écrits évangéliques ne crée, ni en soi, ni dans l'espèce, un préjugé recevable contre l'exactitude historique des rédacteurs, qu'il s'agisse des documents utilisés ou des ouvrages définitifs.

Insistera-t-on sur l'autre aspect de l'objection ? *Les évangiles, comme déjà leurs sources elles-mêmes, sont nés de la foi et reflètent la croyance commune ; c'est en celle-ci que s'était fait, anonyme, inconscient, le travail d'idéalisation et d'interprétation dogmatique.* — Déjà la difficulté est de double façon préoccupée. D'abord, par le prologue de saint Luc, cité plus haut ; nous y voyons le troisième évangéliste soucieux non pas d'exprimer les convictions religieuses qu'il partage avec ses lecteurs, mais de mettre en évidence pour ceux-ci, à l'aide d'une information consciencieuse et par un récit ordonné de la vie du Christ, l'historicité des éléments épars de la catéchèse adressée aux églises pauliniennes. — D'autre part, un travail d'idéalisation, surtout s'il « affecte, jusqu'à un certain point, la forme d'un développement légendaire » (Loisy), demande un certain recul. Or, — et c'est un aperçu déjà indiqué, — les Synoptiques, sinon dans leur rédaction définitive, du moins dans leurs sources (documents écrits et catéchèse surtout), appartiennent à la première période de la prédication chrétienne. Donc on n'est pas fondé à y chercher les traces d'un semblable développement.

De fait on ne l'y trouve pas. — Pourtant... *les divergences des trois récits !* Ne sont-ce pas les indices révélateurs de ce travail d'amplification poétique ou dogmatisante ? — Non ; et, sous cette forme rajeunie, la vieille objection des antinomies évangéliques n'acquiert pas une force nouvelle. — On n'a point à les envisager ici, ces antinomies, au point de vue théologique, mais au seul point de vue historique et rationnel. A cet égard sont-elles tout ensemble substantielles et vraiment irréductibles ? Elles apparaissent au contraire à l'examen, simples divergences accidentelles, en ce qui concerne la matière historique des récits. Ce sont de ces variantes dans les expressions, dans les détails, que l'on rencontre habituellement chez les chroniqueurs relatant d'une manière indépendante les mêmes faits ou reproduisant les mêmes discours. Elles tiennent aux conditions du témoin ou du narrateur, à son point de vue. C'est à ce même point de vue de l'écrivain, au but qu'il s'est proposé, au genre qu'il a adopté, que se réfèrent les différences dans le choix et l'ordonnance des matériaux. Ici, ce me semble, la diversité pourrait être substantielle dans l'ordre littéraire, sans qu'il y ait pour cela antinomie essentielle dans l'ordre historique. Aussi bien les choses n'en vont-elles pas là. Quoi qu'il en soit, il ne faudra pas perdre de vue les considérations de cet ordre, but, procédés de l'auteur, physionomie de l'écrit, contexte logique..., si l'on veut apprécier sainement les rapports véritables, au point de vue historique, de passages parallèles en antinomie apparente. On y trouvera le principe de plus d'une solution heureuse. (Voir en ce sens l'étude consacrée dans l'*Ami*, 1905, p. 225 et suiv., à l'harmonisation des récits de l'Enfance). — Plus d'une fois sans doute cette solution positive, vraiment satisfaisante, semblera faire défaut. Cela tient à l'extrême difficulté de reconstituer pleinement, à distance, l'ensemble des circonstances au milieu desquelles un fait s'est produit ou qui ont présidé à la diffusion de sa connaissance et à la transmission de son souvenir. L'ignorance d'un seul détail peut suffire à rendre impossible la solution directe d'une objection, alors même que l'on aurait par ailleurs de l'objectivité du fait et même des détails en cause toutes les garanties requises pour la certitude historique. La présence de cas semblables dans les écrits des Synoptiques s'explique naturellement par leur caractère anecdotique et fragmentaire. — Au reste, on l'a maintes fois noté, la présence de ces contradictions accidentelles multiples et obvies dans les récits parallèles des évangiles constitue une garantie sérieuse contre tout soupçon d'entente préalable entre les auteurs, et une réponse anticipée au grief de reproduction servile.

Le recul nécessaire a manqué pour l'idéalisation légendaire ; les divergences des

Synoptiques n'en révèlent pas l'existence. En saisirait-on la trace dans *la clarté des passages prophétiques* et l'*affinité de certains textes avec l'enseignement de l'apôtre ?* — « Que le spectacle des faits accomplis ait contribué à mieux faire entendre, à mettre en lumière plus complète, telles ou telles prédictions du Sauveur, que la familiarité avec la théologie chrétienne, si magnifiquement développée par saint Paul, ait inspiré les historiens dans le choix et la mise en œuvre de leurs matériaux, on peut raisonnablement le concéder : rien là que d'assez naturel. » Mais seul le parti pris de ramener Jésus aux simples proportions de la nature exige qu'on transforme en oracles *post eventum* les prophéties qui lui sont attribuées. Et pareillement le préjugé seul peut proclamer infiltrations d'origine spécifiquement paulinienne, les points où l'enseignement prêté au Maître est en accord avec les données caractéristiques de la théologie de l'apôtre. Saint Paul ne s'est-il pas donné comme instruit par Jésus ? n'a-t-il pas pris soin de constater et de proclamer l'accord de son enseignement avec celui des colonnes de l'Eglise et du chef des Douze : et cela dans la plus personnelle de ses épîtres ? (Gal., I, 12; II, 2). Et l'assentiment qu'il a rencontré n'induit-il pas « à penser qu'il s'est effectivement inspiré de la parole du Maître, et qu'il n'a fait qu'exploiter et mettre en valeur ce qui avait été esquissé déjà dans les enseignements de Jésus ? »

L'évocation de la doctrine de l'apôtre nous conduit naturellement à un dernier aperçu, absolument décisif contre la déformation de la vraie perspective évangélique dans les récits des Synoptiques. Grâce, en effet, aux lettres de saint Paul, aux autres écrits du N. T., aux œuvres des premiers Pères et aux apocryphes contemporains, nous pouvons, sur certains points particulièrement délicats et importants, rapprocher les données de nos trois évangiles des conceptions et de l'état d'âme des premières générations chrétiennes. Le résultat est tout à l'avantage de la narration synoptique, dont ce contrôle constate l'indépendance et garantit l'exactitude historique. M. Lepin étudie spécialement, sous ce jour comparatif, l'idéal Messianique, le portrait des apôtres et celui de Jésus lui-même tels qu'ils s'offrent à nous dans les premiers évangiles. Ces pages sont incontestablement parmi les meilleures du livre, et l'auteur en a reproduit, avec raison, la substance dans son récent article du *D.-B.*, sur le *sens Mythique*, coll. 1413-1414. En voici la conclusion : « En résumé, sur les points où la comparaison entre les évangiles synoptiques et les idées de la première église chrétienne se trouve particulièrement aisée à faire et significative, nous constatons d'une manière remarquable la sincérité historique de nos écrits; et cette constatation est au plus haut point rassurante en faveur de la fidélité de l'ensemble. » (LXXI).

Bref, et sous une autre forme : on n'entend pas nier l'existence d'un travail de l'esprit chrétien sur la parole et la vie de Jésus, travail opéré moins dans l'étude que dans la réflexion affective, sous l'influence de la grâce; bien plus, on reconnaît que Dieu l'a promu par des lumières surnaturelles appartenant à l'ordre de la révélation publique. Le résultat de ces spéculations pieuses de la foi primitive et de ces communications de l'Esprit-Saint s'est reflété dans la littérature épistolaire du N. T.; déjà, il y était en grande partie consigné lors de la rédaction des trois premiers évangiles. Or il suffit d'un rapprochement superficiel pour constater la différence profonde qui sépare les deux catégories d'écrits. Les développements de la Christologie rédemptrice dans les grandes épîtres paulines, — pour ne prendre que ce seul point, capital, — bien que familiers aux évangélistes, à saint Marc comme à saint Luc, n'ont rien qui leur réponde dans les Synoptiques, sinon pour la substance de l'enseignement, du moins pour l'ampleur, le mode d'exposition, les formules de la doctrine. Donc on n'est pas en droit d'attribuer à une systématisation dogmatique le portrait que les premiers évangiles nous tracent du Sauveur.

On pourrait ajouter :

Pas davantage à l'idéalisation poétique. Car on a vu aussi à l'œuvre la piété naïve en quête d'édification. Aidée du temps elle nous a donné une partie des traits particuliers offerts par les Evangiles apocryphes. Une autre est due précisément au travail d'adaptation sous l'influence d'une préoccupation doctrinale, dans l'espèce, erronée. Or une différence radicale sépare ces productions des évangiles canoniques, et Renan lui-même l'a proclamée en termes expressifs (*cf.* apud Lepin, XLIII). Cette différence est celle du rêve et de la réalité.

Tel est, complété par quelques aperçus, l'ensemble de vues suggéré par M. Lepin, en réponse à l'objection du jour contre la crédibilité des évangiles synoptiques.

Un coup d'œil sur la trame de l'ouvrage (LXXII-LXXV) termine l'Introduction.

* * *

Le CORPS DU LIVRE se divise en quatre chapitres.

Le Ier est consacré à « **L'Espérance Messianique au début de l'Ère chrétienne.** » Attente du Messie, idée qu'on s'en formait : tel est le double sujet traité dans ces pages, 3-54.

L'*espérance du Messie*, dans les milieux juifs, au début de l'Ère chrétienne, se laisse voir en maints passages des Evangiles. Elle apparaît dans les récits de l'Enfance (bergers de Bethléem, Siméon et Anne, etc.) comme dans ceux de la Vie publique (prédication de Jean; accueil qu'elle reçoit... ; sentiments de la foule en face des miracles et de la prédication de Jésus... etc.). Les Actes et les Epîtres en témoignent également ; car le principal thème de la prédication apostolique dans les Synagogues c'est la réalisation par le Sauveur des

oracles concernant le Messie attendu. — Ce témoignage des écrits du N. T. sur la croyance juive touchant le Messie se présente dans des conditions de spontanéité et de sincérité telles qu'aucun critique sérieux ne songe à le contester. — L'étude approfondie des documents extra-canoniques, dans la seconde moitié du XIXe siècle, n'a fait que confirmer la déposition des livres sacrés. M. L. signale, en les classant par ordre de temps, ces nouveaux témoins. Ce sont : — avant la venue du Christ, le *livre d'Hénoch*, le *Psautier de Salomon* (spécial. pss. 17 et 18), les parties juives des *Livres Sibyllins ;* — au début du Ier siècle, l'*Assomption de Moïse*, le *Livre des Jubilés ;* — dans la seconde moitié de ce même siècle, l'*Apocalypse d'Esdras*, et celle de *Baruch*, les *Schemônèh Esrêh* (10, 11, 14, 15, 17 berâkôt), enfin les *Targums* dont la substance, à défaut de la rédaction dernière, remonte au moins jusqu'à cette époque. (pp. 3-17). — D'autre part, pourrait-on ajouter, ce que les historiens et particulièrement Josèphe nous apprennent des soulèvements de la Judée durant cette période et de leur caractère politico-religieux, dépose en faveur de la vivacité de l'espérance messianique dans les âmes pieuses et patriotes, ulcérées par la conquête romaine. Ce sentiment éclate, avec toute son intensité, dans la grande insurrection de 66-70, et, plus encore, dans la révolte de Barchochébas.

Quelle *idée* se faisait-on de ce *Messie* impatiemment attendu ? Les mêmes sources nous l'apprennent.

Tout d'abord, et certainement, on voyait en lui un homme hors pair parmi ses semblables, né sans doute de la femme, et partageant les conditions de la nature humaine, mais en même temps revêtu par Dieu de dons et de pouvoirs particuliers (cf. p. 37).

Le nom même de Messie éveillait, comme idée première et obvie, dans l'esprit des juifs d'alors, celle d'un monarque ; c'était pour eux « *le Roi*, inaugurateur et suprême souverain d'un royaume nouveau, définitif et incomparablement glorieux. » Appelé à rétablir le trône de David, le Roi-Messie devait naître de sa race, et dans sa patrie même, à Bethléem de Juda. (pp. 17-19).— Cette conception du Christ, prince temporel, puissant, libérateur de son peuple et restaurateur de l'antique monarchie théocratique, est aussi fondamentale qu'universelle. C'est ce qui ressort directement des *Schemônèh Esrêh*, du ps. salom. XVII, des Targums, et avec plus d'évidence encore, quoique indirectement, de l'Evangile (enthousiasme des foules ; attitude des ennemis de Jésus ; griefs du procès ; économie du secret messianique). M. Lesêtre, dans le *D.-B.*, article *Messie*, l'a mis, à bon droit ce me semble, dans un relief plus saillant que M. Lepin.

Toutefois le Messie, dans la pensée juive, ne sera pas seulement un conquérant, un dominateur, « il apparaît aussi comme un envoyé de Dieu, un prophète autorisé du ciel, ou plutôt, comme l'élu proprement dit du Très-Haut et le Prophète par excellence » (cependant sur ce dernier titre, il existait, je crois, un certain flottement dans les idées). Comme prophète, il se signalera par l'éminence de ses connaissances surhumaines, et par l'éclat de ses œuvres miraculeuses. (pp. 20-21).

Sa mission répondra à sa double qualité fondamentale : en même temps que royale et dominatrice, elle sera doctrinale et religieuse. L'union, la fusion même de ce double élément est assez saillante dans certains documents antérieurs ou immédiatement postérieurs à la venue de Jésus (*Ps. Sal. ; Hénoch ;* traits des Evangiles). (pp. 21-23).

Sur la destinée du Messie, sur les événements qui marqueront sa vie, les idées ne sont pas générales et précises. — Communément on pense qu'un prophète lui préparera les voies (Jérémie..., Elie...) et que son règne s'inaugurera à la suite de terribles angoisses et de bouleversements profonds. Son apparition sera soudaine ; car après sa naissance, il restera caché jusqu'au jour de sa révélation. — Celle-ci sera suivie du « Jour de Yahwèh », du jugement messianique, où se fondent les traits d'une sanction terrestre et d'une rétribution eschatologique. Le rôle qu'y doit jouer le Messie est pareillement imprécis et complexe : ici c'est le guerrier victorieux, artisan de la revanche divine sur les païens, ennemis de Yahwèh et de son peuple ; là c'est le juge dont la sentence confond ses adversaires ; en tout cas les traits sont plutôt d'ordre matériel. — Après ce jugement s'inaugure définitivement le « royaume de Dieu », nommé aussi par équivalence « royaume des cieux » (comparer nos locutions : Le ciel m'en préserve... ; Fasse le ciel que... ») comme ayant son chef suprême dans les cieux. — Ce royaume est de la terre par ses sujets. Son centre est en Palestine, sa capitale Jérusalem ; mais il doit rayonner sur toute la terre. Son avènement implique une transformation générale des conditions matérielles du monde, une sorte de transfiguration de Sion, devenue « la Jérusalem nouvelle », une ère de paix et de bonheur, en même temps que de sainteté morale et de ferveur au service de Dieu. Cette félicité doit d'ailleurs être indestructible ; car le royaume Messianique n'aura pas de fin. — Aussi certaines âmes, plus élevées, conçoivent-elles cette existence à venir comme une vie spirituelle, incomparablement heureuse par l'intime jouissance de Dieu, et l'empire messianique, au moins dans sa consommation, comme appartenant aux cieux non seulement par son chef suprême, mais encore par sa destination et son lieu définitif. — Quelques-uns sont amenés, par le désir de concilier avec cette vue d'une félicité spirituelle de durée éternelle leur attente d'une revanche terrestre et politique, à faire du royaume messianique comme une phase transitoire se déroulant sur la terre et précédant la consommation suprême qui inaugure l'ère des cieux. (Cf. pour cet aperçu, Lagrange, *R. B.*, 1905, p. 500). Pour eux le Messie est mortel. (pp. 23-34).

Allait-on plus loin et jusqu'à admettre que cette mort dût précéder l'établissement parfait du royaume et y être ordonnée ? M. Lepin le pense : il croit que l'idée du trépas rédempteur avait trouvé crédit dans les cercles juifs de cette époque. (pp. 34-37). — Son sentiment a trouvé des contradicteurs, cf. *Revue Biblique*, janvier 1906, pp. 166-67. De fait, les preuves qu'il apporte ne sont pas convaincantes. — Rien ne sert d'alléguer l'oracle d'Isaïe sur l'Ebèd Yahwèh; car précisément le Targum refuse d'en appliquer la seconde partie au Messie. — L'affirmation de Tryphon au ch. 89 peut très bien n'être qu'une concession amenée par la démonstration antérieure, une formule mettant en relief l'objection ultérieure tirée de l'ignominie de la Croix, bref, dépendre de l'économie du Dialogue, et, de ce chef, relever plus de la critique littéraire que de l'histoire. En tout cas, il s'agit là d'un aveu forcé plutôt que d'une conviction spontanée, témoin cette remarque du ch. 68 « *assentiuntur necessitate adducti.* ». — Quant au passage du *Cifrê*, l'on a fait observer *(R. B.*, l. c.) qu'il appartient non à ce livre, mais au *Cifrâ*, et que d'autre part la mention du Messie n'est pas dans le texte actuel : ce serait vraisemblablement par interpolation que cette mention se serait glissée dans le texte lu par Raymond Martini *(Pugio fidei)*, et de même un copiste distrait se trouverait responsable de la substitution d'un midrasch à un autre. — Sans doute la portée des oracles concernant « le Grand Délaissé » ou « le Serviteur de Yahwèh » n'avait pas dû échapper pleinement aux âmes d'élite en Israël, et l'épisode de l'Eunuque peut prouver au moins que ces passages piquaient la curiosité religieuse de certains fidèles de la Tôrâh ; mais de là à conclure que « l'idée d'un Messie expiateur du péché par ses souffrances ... était une idée reçue chez les lettrés du IIe siècle de notre ère, » il y a, ce me semble, fort loin.

Une distinction du même genre entre certaines âmes particulièrement élevées et nourries de la pure sève des Ecritures prophétiques, et le gros des esprits, même et surtout des esprits cultivés, paraît s'imposer en ce qui regarde la question de la transcendance divine du Messie qu'aborde ensuite M. Lepin. (pp. 37-54).

Il est certain que divers textes scripturaires suggéraient ou pouvaient favoriser l'idée de cette transcendance divine. La notion de préexistence céleste paraissait assez accusée en Michée, v, 1, et trouvait pareillement un point d'appui dans le fameux passage de Daniel relatif au Fils de l'Homme, vii, 13-14. — Le Psalmiste, ii, avait salué dans l'Oint du Seigneur le « Fils de Dieu » et Isaïe avait donné à l'Emmanuel des prédicats, apanage naturel de la divinité, ix, 6. — Enfin les personnifications bibliques de la Sagesse divine, du Verbe divin (dans la *Sagesse* et l'*Ecclésiastique* notamment), rapprochées du rôle assigné à l'Ange de Yahwèh, laissaient entrevoir une sorte de dédoublement de Dieu dans un être mystérieux, organe de ses rapports avec le monde. — C'en était assez, semble-t-il, pour que quelques âmes, formées à l'étude simple et droite des Ecritures et éclairées de lumières surnaturelles plus abondantes, pussent reconnaître dans le Messie autre chose qu'une créature privilégiée, et pressentir, sinon savoir nettement, l'alliance en sa personne de la divinité avec l'humanité.

Mais jusqu'à quel point cette conception avait-elle pénétré dans les cercles lettrés et dans le commun des esprits, c'est ce qu'il est difficile de dire. Je ne sais même s'il ne conviendrait pas d'accentuer les réserves de M. L. — De fait, les traits qui, dans les Apocryphes, paraissent refléter ces hautes vues ne sont pas sûrement indemnes de toute retouche et surtout de toute influence chrétienne, et l'on ne saurait discerner avec certitude si cette influence s'est bornée à faire dégager et préciser des idées déjà confusément perçues dans les textes scripturaires et dans leur commentaire traditionnel. Ceci est particulièrement vrai de la doctrine de la préexistence telle qu'elle apparaît dans le livre d'Hénoch. (Cependant M. Martin, dans sa remarquable préface, en soutient, contre de nombreux critiques, l'inspiration purement juive ; cf. *Le livre d'Hénoch*, Paris, Letouzey, 1906, pp. xcii-xciii). — Pour le titre de « Fils de Dieu », dans ce même écrit, au ive livre d'Esdras et dans les livres Sibyllins, — supposé qu'il soit partout originel, — rien ne prouve qu'il emporte plus que la notion d'Elu de Dieu, de souverain du royaume théocratique, jointe à l'idée de relations intimes et personnelles avec le Très-Haut. — Enfin, si, dans Hénoch spécialement, le Messie est « semblable à l'un des saints anges », s'il y reçoit des qualificatifs qui rappellent ceux de la Sagesse, on ne découvre cependant aucune trace précise d'identification avec cette dernière. — On est moins autorisé encore à conclure du titre de « Fils de Dieu » donné par Philon au Logos et du portrait assez peu cohérent qu'il en trace, à l'existence au ier siècle d'une tendance à identifier ce Verbe divin avec le Messie. Il semble, en tout cas, que l'auteur alexandrin demeure pour son compte étranger à cette tendance, qu'elle aille même à l'encontre de ses principes sur l'impossibilité d'un rapport direct de Dieu avec la créature.

Une réflexion en terminant l'étude de ce chapitre sur l' « Espérance messianique au début de l'ère chrétienne. » Peut-être n'est-elle pas complètement dans la tonalité de M. Lepin, non plus que les observations précédentes auxquelles elle se rattache. Du tableau de l'Idée messianique au ier siècle, il ressort, si je ne me trompe, que la Christologie judaïque n'a pas évolué d'une façon régulière et continue dans le sens de la révélation prophétique. Non que la physionomie traditionnelle du Messie soit devenue pleinement méconnaissable. Mais certains traits ont été à peu près totalement oblitérés, par exemple les souffrances et la mort rédemptrices. D'autres, appelés naturellement à se dégager chaque jour davantage des

ombres d'un symbolisme matériel, comme le caractère spirituel du royaume, continuent encore souvent à se dissimuler sous les mêmes teintes figuratives. Certains, et non des moins saillants, qui auraient dû, avec le temps, se préciser, se détacher en plein relief, sous les clartés combinées de la grâce et de la réflexion religieuse, comme la personnalité divine d'Emmanuel, semblent plutôt s'atténuer, sous l'influence d'un monothéisme outrancier et jaloux. A côté de l'influence gardée sur l'enseignement et la littérature par la révélation scripturaire, un autre courant d'inspiration se dessine, issu des écoles inféodées au pharisaïsme : il tend à préconiser la revanche terrestre et politique du patriotisme humilié. Son action est particulièrement sensible dans les productions immédiatement postérieures à la ruine de Jérusalem, l'Apocalypse d'Esdras et celle de Baruch. Mais déjà elle se trahit auparavant. On la discerne, dans l'Evangile, au relief que prend dans l'esprit des lettrés comme dans celui des masses la conception du Messie, monarque temporel, restaurateur, en faveur d'Israël, de son empire abattu. (Cf. Actes, I, 6). Bref, grâce à cette influence, pour les contemporains de Jésus, le Messie du Rêve n'est plus adéquatement celui de la Promesse.

* * *

Le IIe chapitre a pour titre « **Jésus Messie et Fils de Dieu dans son enfance.** » Il nous montre l'aurore de la manifestation messianique illuminant le berceau du Fils de Marie.

Les rayons de cette lumière se reflètent pour nous dans les premiers chapitres de saint Mathieu et de saint Luc. Quel crédit mérite leur récit? — Aucun, d'après les critiques rationalistes. Il n'y a là que poétiques fictions et imaginations pieuses. L' « Evangile de l'Enfance » (c'est le nom donné à ces chapitres qu'on affecte de séparer de l'ensemble comme un fragment à part) ne constitue pas un document historique. M. Loisy est moins radical dans la négation. Néanmoins, pour lui, cette partie de la narration évangélique n'a de valeur qu'au point de vue de la foi. Si elle s'impose à l'attention de l'historien, c'est comme expression, non de souvenirs historiques, mais d'une croyance religieuse, celle des premières générations chrétiennes.

M. Lepin revendique, à bon droit, pour les narrations de l'Enfance, la même autorité historique que pour le reste de l'Evangile. Nulle raison sérieuse de la contester, si l'on écarte le préjugé philosophique de la non-existence du surnaturel. La démonstration (pp. 57-65) vise particulièrement, et peut-être trop exclusivement, le récit de saint Luc. La connexion des deux premiers chapitres du troisième évangile avec le prologue invite à reconnaître dans leur contenu des renseignements puisés à de bonnes sources et soigneusement contrôlés. La place faite, dans le récit, au temple et à l'élément religieux, la couleur primitive du messianisme qui y est représenté, l'idée qu'on y donne de la personne du Fils de Dieu, tout concourt à révéler dans la source araméenne utilisée par l'Evangéliste un document palestinien remontant aux origines mêmes du christianisme. Indépendamment même de la question d'origine, l'application des derniers critères internes suffirait à établir que la narration offre des garanties indiscutables d'historicité. Sans doute l'harmonisation des deux textes de S. M. et de S. L. ne va pas sans difficultés : mais on a vu, dans l'Introduction, que ces difficultés ne créent pas une objection urgente et fournissent même un argument en faveur de la véracité des récits. On pourrait opposer aussi le caractère singulièrement intime de l'une ou l'autre scène rapportée par le troisième évangéliste. Mais lui-même a répondu d'avance en indiquant discrètement sa source originelle. M. Lepin la signale, explicitement : en quoi d'ailleurs il est d'accord avec des critiques hétérodoxes de mérite, tels que Godet, Plummer, Sanday [1].

[1] M. L. a résumé sa démonstration, tout en la complétant partiellement, dans son article, déjà cité, du *D.-B.*, sur le *Sens Mythique*, IV, coll. 1414-1417. Dans ces colonnes toutefois, l'auteur envisage spécialement la question de la Conception virginale de Jésus. C'est que ce point est particulièrement l'objet des attaques de la critique incrédule. On peut même dire que le désir de l'écarter est la grande raison qui pousse à battre en brèche l'autorité de l'Evangile de l'Enfance.

Récemment une nouvelle levée de boucliers s'est produite avec Edmunds, *Buddhist and Christian Gospels, now first compared from the Originals*, 1904, et, surtout, Cheyne, *Bible Problems*, 1905, et Conybeare, *Standard*, n° du 11 mai 1905. Les arguments du dernier ont été résumés, à l'usage du public français, par M. Houtin, à la fin de son ouvrage *La question biblique au XXe siècle*. L'auteur proteste qu'il « n'élève pas une thèse contre la naissance virginale. Je m'y prendrais, ajoute-t-il, autrement. » (P. 246, note 1). La remarque suffit pour laisser pressentir le ton complaisant de l'exposition où M. H. prétend faire connaître aux théologiens catholiques des objections qu'ils seraient seuls, de parti-pris, à ignorer. — Sur quoi le R. P. Lagrange, après une exécution du livre, en quelques lignes, fait observer, dans une note, que ces objections « avaient été présentées avec non moins de force et d'une façon bien plus complète par le R. P. Rose (*Revue Biblique*, 1899, p. 206-231, article reproduit dans les *Etudes sur les Evangiles*, p. 39-84). » Il rappelle également son propre travail, paru dès 1895, dans la même revue (p. 160-185), sur *Le récit de l'Enfance de Jésus dans saint Luc*, ainsi qu'une recension de 1900 (non 1899), p. 618-620, où il défend contre Zahn la virginité perpétuelle de Marie. Inutile de remarquer que ces diverses études envisagent la question précisément au point de vue de l'exégèse critique. C'est encore sur ce terrain que se place le directeur de la *R. B.*, pour montrer, en quelques pages, à quoi se résolvent « les dernières découvertes textuelles » alléguées avec emphase par M. H., et combien infirme est l'argument emprunté au manuscrit syriaque du Sinaï. (Cf. *R. B.*, juillet 1906, pp. 502-506). La vulgarisation française des objections exotiques contre la naissance virginale de Jésus a provoqué un examen assez développé de la question dans la *Revue pratique d'apologétique* (1 et 15 oct., 1 nov., 1 et 15 déc. 1906 ; t III, pp. 1-12, 65-72, 135-151, 257-277, 321-333). L'auteur de ces quatre articles, instructifs, est un exégète progressiste bien connu, le R. P. Durand, S. J. Leur titre *L'Evangile de l'Enfance* les rattache directement à notre sujet. Les attaques modernes contre l'historicité des récits de S. M. et de S. L. y sont longuement exposées. La réfutation, assez succincte pour l'ensemble, s'attache surtout à montrer la vanité des efforts tentés pour éliminer de l'histoire le caractère virginal de la Conception du Sauveur. Voici la trame

L'Evangile de l'Enfance est un document digne de foi. Jésus, naissant, y apparaît-il comme Messie? Oui, il est révélé ou manifesté sous ce jour, à Zacharie et à Elisabeth, à Marie et à Joseph, à Siméon et Anne, aux bergers comme aux Mages. L'annonce de sa venue en ce monde met Jérusalem en émoi, et ses réponses au Temple éveilleront de nouveau, douze ans plus tard, l'attention des Docteurs. L'exil, la vie cachée à Nazareth jettent toutefois un voile d'humble obscurité sur l'éclat de cette manifestation première et en atténuent l'effet sur les âmes inattentives. Sous quel aspect Dieu révèle-t-il dès l'abord son Christ? Il montre en lui un Sauveur et un Roi, dans l'ordre spirituel et religieux, et pour tous les hommes. La spiritualité de la mission est annoncée d'une façon discrète, suffisante cependant pour les âmes élevées au dessus d'un terre à terre charnel. Il y a plus : l'élite de ces âmes peut discerner ou pressentir la personnalité transcendante du Christ, bien qu'à l'égard même de ces privilégiés Dieu paraisse « avoir observé, dans la manifestation du divin mystère, une admirable réserve. » Celle-ci « n'est pas la garantie la moins persuasive de la vérité de nos récits. » (pp. 65-75).

* * *

Dans l'examen des textes relatifs à l'enfance du Sauveur, la messianité et la filiation divine sont étudiées, dans une certaine mesure, d'une façon simultanée. Les deux questions demandent à être séparées, dans la suite de la discussion. Elles font l'objet de chapitres distincts. Le III[e] est consacré à la première sous ce titre : **Jésus Messie dans sa vie publique.** L'auteur y répond à cette triple question : Le Sauveur s'est-il donné comme Messie au cours de son ministère? En quel sens ce titre lui convient-il? D'où vient en Jésus la conscience de sa mission?

1° *Jésus s'est donné comme Messie.*

L'explication des déclarations messianiques du Sauveur constitue pour la critique rationaliste un problème déconcertant. On comprend qu'elle ait pris volontiers le parti d'en nier l'existence. Cette solution radicale, courante au temps de Strauss et de Baur, trouve encore des partisans, tels que Wellhausen et Wrede. On essaie de la justifier par la tendance apologétique des Evangiles et surtout, avec l'auteur de *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, par le rôle que joue dans ces écrits le « Secret messianique ». L'économie de ce secret prétendu qui commande notamment toute la trame de la narration de saint Marc, « ne serait qu'un moyen de voiler un fait embarrassant pour l'apologétique primitive, à savoir, que Jésus lui-même, ni en public, ni devant ses disciples, ne s'était donné pour le Messie. » — Hypothèse ingénieuse peut-être, mais qui ne résiste pas à l'examen des faits. La foi de l'Eglise primitive lui donne un flagrant démenti. Cette foi des premiers disciples du Sauveur en sa Messianité est indiscutable. Si l'on supprime les déclarations personnelles de Jésus, elle ne saurait trouver d'explication satisfaisante; non, pas même, comme on le veut, dans la croyance à la résurrection, dont il faudrait d'ailleurs rendre raison. Au surplus, les opérations de la critique la plus radicale laissent, de l'aveu même de Wellhausen et de Wrede, un résidu historique dans l'Evangile. Ce fond objectif suffit à établir la messianité de Jésus, comme le relèvent, entre autres critiques, MM. Johannes Weiss, Harnack et Loisy. On sait que le premier a qualifié de « scepticisme maladif » l'état d'âme d'où procède l'hypothèse de Wrede (cf. *Das Aelteste Evangelium*, p. 53. Cité par Rose, *Ev. selon saint Marc*, Introduction, p. XXIII). C'est donc à bon droit que M. L. se dispense d'insister, et passe à l'examen des « phases qui ont marqué la manifestation messianique du Sauveur ». (pp. 78-86).

Dès le début de sa vie publique, Jésus a conscience d'être le Messie; il est manifesté et se reconnaît comme tel. L'auteur étudie à ce point de vue la prédication du Précurseur, la théophanie du baptême et l'épisode de la tentation. En même temps qu'il souligne, d'accord avec les critiques hétérodoxes, le caractère messianique des suggestions de Satan, il défend, contre la plupart d'entre eux, l'historicité du récit, et l'estime, à l'encontre du P. Rose, intégrale. (pp. 86-93).

Si de la période de préparation nous passons au ministère même du Sauveur, nous y distinguons deux phases au point de vue de la manifestation faite par Jésus de sa dignité messianique.

La première, qui comprend vraisemblablement deux années, est caractérisée par l'extrême réserve du Sauveur. — Ici, M. Lepin est naturellement amené à s'expliquer sur la nature et les causes de l'économie dite du « Secret messianique. » Il en défend brièvement l'objectivité et en cherche la raison d'être dans la situation de Jésus. La triple « nécessité de tenir compte de la disposition des âmes, de corriger graduellement les préjugés ancrés dans les esprits, de se conformer enfin au dessein providentiel relatif à sa mort, imposait... au Sauveur une manifestation d'abord pleine de discrétion et de réserve. » (pp. 93-100). — C'est bien le caractère qu'elle affecte. Jésus, « au lieu de publier du premier coup et au grand jour sa qualité de Christ, préfère la manifester indirectement par sa conduite et par ses œuvres. » — « Prédications et miracles l'accréditent comme un grand prophète et un extraordinaire homme de Dieu. » Ses déclarations touchant l'élévation éminente de sa personne, ses prétentions aux privilèges et aux pouvoirs les

de l'étude : I. Attaque et défense d'ensemble. II. Histoire du dogme de la naissance virginale de Jésus-Christ. III. Les modernes adversaires. IV. Critique détaillée du texte des Evangiles. V. Comparaison des Evangiles avec le reste du Nouveau Testament.

plus inouïs (droit de disposer du sabbat, de remettre les péchés, communication de la puissance thaumaturgique) révèlent en lui quelque chose de supérieur encore, une participation sans égale à l'autorité divine. C'en serait assez pour « amener les Juifs à se demander : « Le Christ, quand il viendra, fera-t-il de plus grands signes? » (Jean, VII, 31). « D'ailleurs, Jésus lui-même durant ces deux premières années, ne laisse pas de suggérer d'une manière plus directe encore et plus expressive, l'idée qu'il est bien le Messie » : par exemple dans la réponse aux envoyés de Jean, dans le discours à la foule sur le Baptiste, etc. C'est à cette intention de manifestation messianique discrète qu'appartient le choix fait par le Sauveur du titre de « Fils de l'homme » pour sa désignation personnelle. Sur ce dernier point le texte de M. Lepin est accompagné de notes, nombreuses et développées. Elles établissent l'historicité de l'appellation, le sens et la portée qu'elle revêtait pour les auditeurs juifs de Jésus. — Quel résultat répond à cette suggestion souvent indirecte, toujours discrète, mais en même temps continue et progressive? L'idée courante que Jésus est un prophète, un grand prophète, peut-être Elie, le précurseur du Messie. Dans la masse on ne va guère au delà. L'humble et doux thaumaturge de Nazareth répond si peu à l'idéal rêvé pour le Messie! Cependant de ci de là se font jour des explosions de foi tendant à saluer dans le Sauveur le fils de David, le Fils de Dieu par excellence... le Christ attendu. (pp. 100-116).

L'heure est venue de frapper un coup décisif. Avec la dernière année de son ministère, Jésus accepte et revendique ouvertement le nom et la dignité de Messie. Les manifestations explicites se succèdent, à Césarée, sur le Thabor, en présence des disciples, puis devant les foules, notamment sur le chemin de Jérusalem. Le Sauveur ne se borne pas à déclarer sa messianité; il marque le rôle qu'elle lui assigne. Plus que jamais l'opinion est saisie. La foi se développe malgré les obstacles nés des préjugés invétérés et de l'opposition du parti pharisien. Elle aboutit à la grande manifestation populaire du jour des Rameaux. — Jésus, de son côté, accentue, durant la semaine sainte, ses déclarations antérieures. Enfin il « met en quelque sorte le sceau officiel à sa manifestation messianique, en s'affirmant expressément, devant Caïphe et Pilate, et en face de la mort « le Christ, Fils de Dieu » ou « Fils du Béni, » Celui qui doit, en qualité de « Fils de l'homme, s'asseoir à la droite toute-puissante de Dieu et venir un jour sur les nuées du ciel. » (pp. 116-124).

2° *En quel sens Jésus s'est-il cru et dit Messie?*

D'après M. Loisy, vulgarisant chez nous l'idée de M. Johannes Weiss, le Messie est proprement le chef du Royaume des Cieux et ce royaume, à son tour, est, de sa nature, eschatologique : d'où il suit que le Sauveur, au cours de sa vie terrestre, n'était *Messie* qu'*en expectative*.

M. Lepin n'entreprend pas ici la discussion directe et approfondie des deux prémisses de l'argumentation pour y faire le départ précis de la vérité et de l'erreur. Il s'en tient à une réfutation indirecte et d'ensemble. Il se place en face des textes évangéliques et post-évangéliques, et examine « si, de fait, oui ou non, le titre de Messie a été donné à Jésus, et s'il se l'est attribué lui-même durant sa vie mortelle, dans un sens véritable, indépendant de la réalisation glorieuse du royaume et sans connexion aucune avec le second avènement. »

La seconde série de ces textes est abordée la première : elle donne la pensée de l'Eglise primitive et celle des apôtres. De cette pensée, M. Loisy prétend s'autoriser : pour l'âge apostolique, la Parousie, saluée comme une venue et non comme un retour, serait le véritable avènement du Messie, et Jésus aurait été constitué Christ et Seigneur par sa résurrection. — Double donnée dont la fausseté ressort déjà de la contradiction latente qu'elle implique, comme le R. P. Lagrange l'a judicieusement observé, cf. *R. B.*, 1903, p. 302. — En fait, la victoire de Pâques et le triomphe du dernier jour constituent autant de révélations extérieures (progressivement saisissantes, et la dernière irrécusable) de la dignité messianique de Jésus et de la présence en lui des glorieux attributs que cette dignité comporte dans la promesse divine comme dans l'attente populaire : c'est sous ce jour que les envisagent le souvenir ému ou l'espoir confiant des disciples directs et des premiers convertis, aux prises avec les défiances ou les haines soulevées par le scandale de la Croix; l'ardeur des convictions et des espérances rend un compte naturel du tour et du relief de l'expression. Mais, en même temps, l'insistance avec laquelle les apôtres montrent dans cette Croix elle-même, dans les souffrances et la mort du Sauveur comme dans la méconnaissance et l'hostilité dont il est l'objet, la réalisation des oracles concernant le Messie, témoigne éloquemment, et à elle seule de façon suffisante, qu'aux yeux de la première génération chrétienne Jésus est Christ et en fait fonction sur l'instrument de son supplice aussi réellement qu'il le doit faire sur les nuées du ciel. — En d'autres termes, pour cette génération de même que pour nous, dans l'humilité de l'existence terrestre de N.-S., dans les gloires de sa vie céleste, une seule et même mission se déroule, dont les phases toutefois comportent des aspects variés et des offices différents. L'inauguration de chacune de ces phases apparaît à l'œil qui l'observe comme *une* manifestation nouvelle, au regard qui la fixe, dans une contemplation habituelle ou intense, comme *la* manifestation par excellence du Christ. Si la vision des disciples de Jésus se reporte avec émotion et gratitude vers les leçons recueillies aux pieds du Maître et vers les miracles qui les accréditaient, plus encore, et dans des sentiments d'amour confus et généreux, vers la Passion rédemptrice et les gloires du triomphe sur la mort, volontiers

aussi elle s'oriente, en des aspirations joyeuses et confiantes, vers la Parousie annoncée. Les contemporains du Sauveur et surtout les témoins directs de sa vie et de son ministère terrestres ne sont-ils pas fondés en apparence à s'escompter spectateurs, en un avenir relativement proche, des pompes triomphales de son céleste avènement ? Leurs regards si naturellement attirés vers le ciel depuis l'Ascension, aiment à voir les nuées s'entr'ouvrir pour livrer un jour passage au Christ dans sa majesté. Ce jour ils l'attendent, comme le jour de Yahwèh, si souvent annoncé par les prophètes et si ardemment caressé par l'attente patriotique et religieuse d'Israël, ils l'appellent de leurs vœux comme le jour des justices, mais sans en méconnaître l'incertitude chronologique providentielle. Ils y saluent d'avance non pas le *retour* du *Christ laborieux et souffrant* et à ce titre méconnu des siens, mais la *venue* du *Christ monarque triomphant*, imposant à tous, de gré ou de force, par l'éclat de sa gloire, la reconnaissance de sa dignité de Messie, de cette mission que tant d'âmes n'ont pas su ou ne veulent pas encore, même après sa résurrection, discerner, à la lumière de la foi, sous l'humilité du premier avènement. Ainsi s'explique leur langage.

Je me suis arrêté à l'un des aperçus de M. Lepin pour en dégager le relief : en quoi peut-être je me suis écarté légèrement de son exposition. J'y reviens pour envisager maintenant les déclarations du Sauveur et les témoignages dont il a été l'objet au cours de son ministère. Ceux-ci et celles-là révèlent en lui le Messie en fonction et non pas en expectative. C'est donc à tort que M. Loisy a cherché l'explication du secret messianique dans la conscience que Jésus aurait eue de n'être que désigné pour une fonction dont seule la Parousie devait l'investir. Je ne suivrai pas l'auteur, pas plus que je ne l'ai fait tout à l'heure, dans le détail de sa démonstration. L'analyse, en pareille matière, pour ne pas affaiblir, devrait tourner à la reproduction. (pp. 125-152) [1].

[1] Voici la conclusion de M. Lepin, formulée avec la réserve modeste qui caractérise sa manière : « En résumé, à examiner impartialement les textes, il semble bien que le Sauveur se présente dans les Evangiles, non pas seulement comme celui qui doit être Messie à la fin des temps, mais bien aussi comme étant déjà, dans sa vie mortelle, le Messie en personne et en fonction. Et c'est ainsi, nous l'avons vu, que se le représente toute l'Eglise apostolique. Sans doute, sa résurrection et son ascension le manifesteront divinement comme le Messie, ou même, si l'on veut, elles l'établiront Messie triomphant, en possession parfaite de sa gloire : mais elles ne le créeront pas, à proprement parler, Messie. De même, sa venue à la fin des temps sera son avènement comme juge suprême du monde et chef du royaume éternel ; dans un sens ce sera l'avènement messianique définitif, sa venue par excellence comme Messie triomphant et glorieux ; mais, si ce doit être là, pour ainsi dire, le couronnement de sa carrière messianique, ce n'en sera pas le point initial et l'inauguration. En son premier avènement et dans sa vie terrestre, en son ministère évangélique et dans son œuvre de rédemption, Jésus est déjà, en personne et en acte, le Messie Sauveur des hommes. » (pp. 151-152)

3° *D'où vient en Jésus la conscience d'être le Messie ?*

C'est la troisième question restant à résoudre. Elle constitue le problème au plus haut point déconcertant pour la critique contemporaine. — Le rationalisme ne saurait admettre une messianité véritable, objective. Dès lors, en revendiquant cette mission divine, Jésus en a imposé ou s'est trompé lui-même. Nul ne s'arrête plus à la première hypothèse. Si l'on s'accorde à mettre hors de cause la loyauté des évangélistes, à plus forte raison celle du Sauveur est tenue à l'abri du soupçon. Reste la seconde alternative : Jésus a été victime d'une illusion. Mais comment en expliquer la genèse ?

Nul ne l'a tenté avec « plus d'habileté littéraire et plus d'apparence de critique que Renan. » Son essai de reconstruction psychologique peut être regardé « comme le suprême effort de la critique incrédule pour expliquer rationnellement la conscience messianique du Sauveur. » A ce titre, M. Lepin l'expose et le discute avec une certaine ampleur. (pp. 154-170). Au fond, le processus de la pensée de Jésus, surtout dans sa conception initiale (filiation divine) et dans son terme dernier (identification avec le Messie, chef idéal du royaume futur) ne s'explique bien, pour Renan, que par une exaltation maladive voisine de la démence. Si le critique affecte de repousser le mot de folie, il garde, au moins en partie, la chose. Jésus, au total, est à ses yeux un halluciné. Sans doute, une habileté consommée voile sous l'éloge incessant et la magie du style cette odieuse affirmation. Mais le soin mis à déguiser la conclusion est à lui seul une condamnation de la thèse. Celle-ci d'ailleurs, outre qu'elle constitue, sous sa forme atténuée, une explication insuffisante, est, de toute façon, « radicalement inconciliable avec les caractères les plus certains de la personne du Sauveur et les plus incontestables réalités de son histoire. »

Non, Jésus ne fut pas un halluciné. Les protestants libéraux se font un honneur de le proclamer comme nous. A leurs yeux, la conscience messianique du Sauveur n'est donc pas illusoire ; toutefois son épanouissement reste, comme le veut le rationalisme, le fruit d'un travail psychologique progressif et compliqué. M. Stapfer a décrit minutieusement cette évolution, et sa théorie peut passer pour représentative de l'état d'esprit du protestantisme libéral français. Le point de départ est, à ses yeux comme pour Renan, le sentiment qu'a Jésus de ses relations filiales avec Dieu : la conscience messianique en est le développement normal. Le passage de l'un à l'autre s'est fait lentement, par le progrès des réflexions personnelles ; le baptême marque à ce point de vue une heure de crise, et le dénouement y est provoqué par une révélation intérieure dont le récit évangélique de la théophanie n'est que l'expressif symbole. Jésus a la certitude de sa mission ; mais quelles en seront la nature et les

œuvres, il lui reste à l'apprendre. Tout d'abord, son idéal s'épure ; il se dégage des éléments terrestres et grossiers du messianisme juif, pour prendre un caractère nettement spirituel et moral : ce résultat est l'enjeu d'une lutte intérieure redoutable dont l'épisode biblique de la Tentation a conservé le souvenir imagé. L'opposition haineuse et tenace des pharisiens fait franchir à la pensée du Sauveur un dernier stade : il comprend qu'il doit réaliser son œuvre par la souffrance et par la mort. Il le comprend et il l'accepte, malgré le contraste inouï de cette perspective avec celle que son éducation devait naturellement lui faire entrevoir : et cette adhésion d'esprit et de cœur à un pareil avenir nous permet de soupçonner, sans les sonder, « les profondeurs de la conscience messianique de Jésus. » — La même thèse se retrouve, en substance, sous la plume de MM. H. Wendt, Bernhard Weiss, Oscar Holtzmann et A. Harnack. Mais chacun d'eux en modifie plus ou moins les données secondaires. M. Lepin expose avec soin ces nuances diverses. Au demeurant, il apparaît que les critiques allemands sont plus réservés que le critique français sur les dernières phases de l'évolution qu'aurait subie la conscience messianique de Jésus.

Cette même réserve caractérise l'ensemble des vues de M. Loisy sur ce sujet. Toutefois on retrouve, bien qu'atténués, sous la plume de cet auteur catholique, les principaux traits saillants de la théorie en vogue chez les critiques hétérodoxes : dérivation de la conscience messianique par rapport à la conscience filiale, importance de la circonstance du baptême sur le développement intérieur de Jésus, intelligence progressive des modalités du rôle messianique et notamment de la part qui est réservée aux souffrances et à la mort.

Telle est donc, sous ses aspects divers et avec ses variantes de détail, l'hypothèse des critiques libéraux. D'un mot : ils reconnaissent dans le Sauveur une conscience messianique à portée objective, mais à développement progressif et laborieux. Après l'exposé, un peu prolixe peut-être, M. Lepin passe à la discussion : discussion serrée, envisageant l'erreur sous ses faces multiples : c'est dire assez que je ne puis ici songer à le suivre et guère plus à le résumer. Il interroge naturellement les textes évangéliques et confronte successivement avec leurs dépositions les données critiques sur — l'évolution, — la date initiale — et le principe de la conscience messianique du Sauveur. — Rien, lui semble-t-il, sur le terrain de l'exégèse, n'autorise à penser que les idées de Jésus ont évolué, au cours de son ministère, soit touchant sa qualité de Messie, soit, surtout, touchant la destinée que ce rôle lui réservait. — L'on n'est pas mieux fondé à dater du baptême l'épanouissement de la conscience messianique dans le Sauveur. La venue de Jésus au Jourdain ne saurait être expliquée par une intention de pénitence personnelle, regardée (à bon droit d'ailleurs) comme incompatible avec le sentiment profond et réfléchi de sa messianité. L'épisode miraculeux dont les rives du fleuve furent le théâtre, outre qu'il eut au moins Jean pour témoin, ne revêt pas la signification qu'on lui prête [1]. — Enfin l'on n'est pas davantage autorisé à placer dans la conscience filiale la préparation et le principe de la conscience messianique. Ces deux états de conscience apparaissent comme simultanés, et les déclarations qui nous les révèlent, nous les montrent se compénétrant. Il en est ainsi déjà dans la première parole que l'Evangile nous ait gardée de Jésus, la réponse à Marie, dans le temple. Ce logion dont on n'ose rejeter la génuinité, nous présente le Sauveur, à l'aube même de son adolescence, comme conscient tout ensemble de ses relations filiales avec Dieu et de son rôle messianique [2]. Toutes les fois, du reste, que cette double conviction s'affirme, elle se produit « avec un tel caractère de sérénité et d'assurance, elle semble jaillir si spontanément des profondeurs mêmes de son être, qu'elle lui paraît en quelque sorte innée et comme naturelle. » Les critiques l'accordent assez volontiers, de façon plus ou moins explicite, pour le sentiment filial ; ils devraient, s'ils veulent suivre les indications des textes, le reconnaître également pour la conscience messianique. « En résumé, rien, dans nos récits évangéliques loyalement interprétés, ne permet de fixer le point de départ de la conscience messianique et filiale à tel ou tel moment, au cours de la vie du Sauveur. D'autre part, tout semble bien attester que Jésus tient de son origine même, et de la transcendance de sa nature, sa qualité de Messie et de Fils de Dieu. » (pp. 170-217). — Ces derniers mots préparent le thème du

* * *

Chapitre IV : **Jésus Fils de Dieu dans sa vie publique**

Jésus s'est dit le « Fils de Dieu » et l'Eglise primitive l'a salué comme tel. En quel sens a-t-il

[1] « Il semble donc bien résulter, d'une critique attentive de nos documents synoptiques, qu'au baptême il se fit une déclaration solennelle de la filiation divine de Jésus, du même coup une manifestation publique de sa dignité messianique, sa consécration officielle, si l'on veut, comme Messie du Seigneur, et son investissement spécial par l'Esprit-Saint, en vue de l'accomplissement de sa mission ; mais rien n'indique qu'il ne fut pas déjà auparavant, privément et dans le secret, le Messie Fils de Dieu, et qu'il ne se connut pas déjà comme tel. Il y a tout lieu, au contraire, de s'en tenir au témoignage du premier Evangile, qui, d'accord avec le quatrième, nous présente Jésus en pleine conscience de sa messianité, dès sa rencontre avec le précurseur. » (p. 208).

[2] On pourrait même ajouter que l'ensemble de l'épisode, avec la parole qui en souligne la portée, trahit, si l'on tient compte du caractère moral des personnages et de la nature de leurs relations mutuelles, la perception par le Sauveur de la place que la souffrance devait tenir dans son œuvre. C'est là, semble-t-il, ce que Marie ne comprit pas d'abord dans la réponse de son divin Fils. Voir à ce sujet l'explication de Luc II, 49-50, dans *Ami*, 1903, pp. 621-622.

revendiqué et mérite-t-il ce titre ? Faut-il y voir une simple expression figurée de l'intimité de ses relations humaines avec Dieu et de la sublimité de la mission qu'il en a reçue, ou bien la révélation d'une participation réelle et ontologique à la nature divine ? — La réponse de M. Lepin ne se présente pas extérieurement avec l'allure d'une thèse scolastique ; cependant elle en suit au fond la marche classique, et la logique n'y perd rien. Les deux premiers § font connaître l'état de la question ; ils en dégagent les termes précis et l'importance, de l'exposé même des erreurs opposées. Puis la divinité du Christ est établie tant par l'étude des synoptiques, § III, que par l'examen des croyances de l'Eglise apostolique, § IV : c'est la démonstration positive. Vient ensuite au § V une démonstration négative, où l'auteur écarte l'objection prise de la réserve que Jésus a observée dans la déclaration de sa filiation divine. Enfin le § VI offre le caractère d'un Scolion ; il est consacré à l'examen d'une question subsidiaire, jusque-là réservée : la perfection de la science du Christ. — Voilà le coup d'œil d'ensemble ; il est satisfaisant. Entrons dans le détail.

Que pense de la *Divinité de Jésus* la *critique contemporaine ?*

Le relief de l'humanité du Christ dans les Synoptiques est un fait indéniable ; jamais du reste l'Eglise n'a songé à le méconnaître. Ce relief, le *rationalisme* s'en empare, l'accuse aussi puissamment que possible, et prétend en inférer que « le Christ, si véritablement homme, n'est en réalité, rien de plus qu'un homme. » Telle est la conclusion de Renan. Est-elle fondée en logique ? La question s'impose : à défaut du dogme catholique et de la croyance de l'Eglise apostolique, le ton sur lequel l'auteur de la *Vie de Jésus* parle de la grandeur de son héros et l'embarras qu'il éprouve à expliquer les déclarations du Sauveur sur sa propre personne, suffiraient à la soulever. (pp. 219-228).

Ce que le rationaliste nie, les *protestants libéraux* le déclarent indémontrable par l'histoire, ou du moins renoncent pour leur compte à le dégager de ses données. Ils exaltent d'ailleurs à l'envi le côté surhumain, transcendant, de la personnalité de Jésus. Mais le principe originel de cette grandeur hors pair demeure, à leur sens, mystérieux ; indépendant des données de l'histoire, il appartient au domaine de l'inconnaissable et ne saurait être atteint que par la foi. Tel est, avec des nuances multiples, le sentiment de MM. Stapfer, B. Weiss, Wendt, Harnack, Wernle. — Leur langage n'invite-t-il pas à penser que la consubstantialité n'est pas aussi étrangère à l'Evangile qu'ils semblent l'affirmer ? (pp. 228-237).

Plus d'un critique *protestant* resté *conservateur* le croit : ainsi M. Godet, les RR. Stevens et Sanday, pour qui « le Christ de l'Evangile n'est autre que le Christ de la conscience chrétienne. » (pp. 237-238).

Les idées du protestantisme libéral sur l'infirmité du témoignage évangélique en faveur de la filiation divine de Jésus se retrouvent, à peu de chose près, dans *L'Evangile et l'Eglise* et dans *Autour d'un petit livre*. En raison du bruit fait par ces ouvrages et de l'importance de la question, M. Lepin a cru bon « d'exposer intégralement la *théorie de M. Loisy sur la divinité de Jésus*, et d'en préciser exactement la portée. » — Cet exposé est la reproduction d'un article paru dans l'*Université catholique*, le 15 janvier 1904. Il a passé, sans modification sensible, je crois, du périodique dans la première, puis dans la seconde édition du livre, là en appendice, ici dans le corps de l'ouvrage. A parler franc, on s'aperçoit de cette genèse ; il détone un peu.

L'auteur examine successivement les deux écrits de M. Loisy. Il condense d'abord les idées de *L'Evangile et l'Eglise* sur la filiation divine de Jésus, et relève les justes sujets d'alarme que les croyants devaient trouver en de semblables aperçus.

Abordant ensuite *Autour d'un petit livre*, il signale, dans cet ouvrage, ce qui tendait à rassurer les catholiques et à mettre la doctrine de M. Loisy dans un certain accord avec l'orthodoxie : profession de foi catégorique à la divinité du Christ, présence dans le Christ historique d'un « rapport intime et indéfinissable avec Dieu, » et d' « une espèce de pénétration intime et ineffable de l'homme Christ par Dieu. » (*Autour...*, pp. 155, 117, 134). — Trait malheureusement fugitif que le dernier, observe M. Lepin, et dont le contexte semble fait pour atténuer la portée. Au fond, le Christ historique du second petit livre demeure celui du premier ; Jésus s'est connu et présenté comme le Messie élu, prédicateur de l'avènement prochain du royaume éternel ; c'est en fonction de ce rôle qu'il a pris et reçu le titre de Fils de Dieu. L'Evangile, dûment interprété, ne nous apprend pas autre chose.

Il est vrai, toutefois, suivant M. Loisy, cette donnée contenait en symbole et en germe le développement complet de la Christologie comme tout l'avenir de l'œuvre du Sauveur. Mais l'affirmation du critique est-elle fondée ? M. Lepin en doute à juste titre et n'y voit qu'un sophisme. Le dogme du Christ-Dieu n'est pas l'épanouissement de l'idée évangélique d'un Messie eschatologique ; il n'a pu sortir de cette donnée par simple évolution légitime, parce qu'il n'y est contenu ni en germe ni en principe. Entre les deux concepts il y aurait eu succession, non procession ; car entre eux le lien logique nécessaire est absent. Dès lors la foi à la filiation divine cesse, en fait, dans la théorie loysiste, de s'appuyer, même confusément, sur la parole du Sauveur ; car la consubstantialité n'a plus été l'objet formel, fût-ce implicite, de son enseignement. N'est-ce pas un déchet lamentable pour la croyance catholique que la ruine d'un pareil fondement ? Qu'il s'en puisse trouver d'autres, on en convient, mais pourquoi battre en

brèche celui-là ? Sans doute l'influence du Christ vivant et agissant dans l'Eglise qui, à son tour, on peut le dire, est née et vit de la foi à la divinité de Jésus, offre à l'apologétique un filon précieux. Dûment exploité, il fournirait même les éléments sûrs d'une base rationnelle à la croyance surnaturelle en la filiation divine du Sauveur. Au moins M. Lepin le concède à M. Loisy. C'est peut-être généreux. Qu'il y ait là les prémisses d'une conclusion de crédibilité humaine, je n'en voudrais pas disconvenir. Mais il reste qu'on cherche, non sans inquiétude, l'objet formel de la foi divine, telle que la comprend l'enseignement catholique. Où est l'autorité révélatrice dont l'acte de foi embrassera le témoignage ? J'entends à demi-mot : elle se trouve dans les communications authentiques de l'Esprit à la conscience religieuse de la génération apostolique. Fort bien ; avec M. Lepin, cela peut et doit se comprendre dans un sens très orthodoxe : révélations de l'Esprit-Saint faites aux apôtres et transmises par eux à l'Eglise ; mais avec M. Loisy, quand on connaît sa théorie de la révélation et de la foi, et qu'on a lu dans *Autour d'un petit livre* la *Lettre à un jeune savant sur l'origine et l'autorité des dogmes* (cf. inter cætera pp. 197-198), l'anxiété est justifiée. Supposons, si l'on veut, ces alarmes sans fondement. Lisons en simplicité, et sans tenir trop compte du contexte éloigné, cette déclaration de la *Lettre à un archevêque sur la divinité de Jésus-Christ* (*Autour d'un p. l.*, p. 118) : « La révélation du secret messianique se fait réellement par l'Esprit qui agit dans la communauté des premiers croyants. Pour la foi, les témoins de cet Esprit sont l'apôtre Paul, l'auteur de l'épître aux Hébreux, celui du quatrième évangile. » Nous restons, comme l'observe M. Lepin, en face de cette situation, — je dirai, en complétant sa pensée : de ce contraste étrange — : d'un côté un Christ homme-Dieu n'ayant pas, ou du moins ne trahissant aucunement la conscience de sa divinité ; de l'autre, de simples disciples, et ceux-là formés apparemment en dehors de l'influence directe du maître, plus favorisés que lui des communications de l'Esprit (sur lequel pourtant il revendique une sorte d'autorité) et conscients par elles de la divine transcendance de cette personnalité qui s'est ignorée. Avouons-le : s'il n'y a pas là contre le dogme chrétien une objection péremptoire, il s'y trouve au moins le principe d'une difficulté « assurément délicate et impressionnante. » (pp. 238-267).

En terminant l'analyse de ce paragraphe, oserai-je formuler un vœu ? Que M. Lepin le refonde ; qu'il fusionne les deux parties de son exposé, élague certains développements, quelques redites, serre d'avantage l'un ou l'autre point, par ex. la « communication unique de vie divine » adaptant, suivant M. Loisy, le Messie à son « rôle unique, » enfin remanie légèrement la trame d'ensemble dans le sens d'une logique plus saisissante et de plus de clarté. Ce n'est du reste qu'une critique de détail, et sans objet, peut-être, après la troisième édition.

M. Loisy conviant ses adversaires sur le terrain de l'exégèse, M. Lepin l'y suit. Ce n'est pas, j'en suis persuadé, qu'il se méprenne sur les vraies positions du critique ; elles ont plutôt leurs bases dans le domaine de la philosophie religieuse. Mais là d'autres les ont attaquées. Il est naturel que l'on descende aussi dans le champ clos offert. *Que révèlent donc les textes synoptiques sur la divinité de Jésus-Christ ?*

L'auteur a nettement condensé, dans la table analytique, la trame de son argumentation. Il suffit de reproduire ce résumé, en le développant brièvement à l'aide du livre. Les preuves offertes par les évangiles synoptiques à l'appui de la filiation divine du Christ peuvent se grouper sous trois chefs. — Le premier est pris des déclarations du Sauveur touchant sa dignité, ses privilèges et ses pouvoirs. — Jésus demande à ses disciples de lui sacrifier, s'il le faut, jusqu'à leur vie et leur assure en retour d'éternelles récompenses ; il se pose en maître du sabbat ; il commande en son propre nom aux démons et à la nature ; il revendique pour lui-même et, qui plus est, entend communiquer à d'autres, le pouvoir de purifier les âmes et de pardonner les péchés ; il se donne comme le juge suprême des vivants et des morts, et promet, avec une assurance autorisée, l'envoi de l'Esprit-Saint. Ces droits et ces privilèges extraordinaires, ces pouvoirs incomparables « lui conviennent bien directement en sa qualité de Messie et dans son humanité privilégiée de Dieu. » Mais telle est leur transcendance qu'ils « supposent une union substantielle de cette humanité avec la divinité. » (pp. 268-276).

Un confirmatur à cet ordre de preuves se tire de « l'attitude significative du Sauveur vis-à-vis des hommages qui lui sont décernés. » Il accepte, il approuve l'adoration, même lorsque les circonstances lui impriment un caractère religieux et à ce titre en font un hommage justement répudié des pures créatures et réservé au seul vrai Dieu. (pp. 276-280).

La seconde classe d'arguments est formée par les déclarations du Sauveur sur sa qualité de Fils de Dieu. — Suivant M. Loisy, cette appellation, sur les lèvres de Jésus, comme sur celles de ses disciples, serait le simple équivalent du titre de Messie. M. Lepin fait la critique de cette opinion et des deux passages évangéliques dont elle prétend s'autoriser. En dépit des variantes de formules, ni la confession de saint Pierre, ni la réponse du Sauveur au grand-prêtre, ne fournissent « la preuve que le titre de Fils de Dieu donné à Jésus doive être ramené au niveau humain du titre de Messie, tel que l'entendaient les Juifs, » mais bien plutôt « il en ressort que le titre de Messie lui-même doit être porté à la hauteur du titre de Fils de Dieu, entendu dans un sens mystérieux et surnaturel. » C'est cette signi-

fication plus profonde que paraissent offrir en réalité les diverses déclarations alléguées au chapitre III pour établir simplement la Messianité du Sauveur.

« La portée de ces premières déclarations se trouve d'ailleurs éclairée et précisée par tout l'ensemble de passages évangéliques où Jésus parle de ses rapports de Fils avec son Père céleste. L'examen de ces nombreux passages fournit d'abord la preuve, pour ainsi dire péremptoire, que le titre de Fils de Dieu, dans la pensée du Sauveur, ne le désigne pas uniquement, ni même directement, comme Messie, élu et représentant de Dieu, mais plutôt comme Fils, ayant des relations proprement filiales et d'une intimité incomparable avec Dieu. » Des critiques tels que Renan, B. Weiss, H. Wendt, A. Harnack en tombent d'accord et reconnaissent que la filialité divine de Jésus sort du cadre de la messianité traditionnelle, ou du moins n'a pas besoin de ce thème pour être comprise.

« Mais de quel ordre au juste est cette filialité divine ? » — « Il apparaît tout d'abord qu'elle convient à Jésus dans son humanité. » Toutefois elle se révèle, à l'étude des textes, comme d'un ordre absolument à part, pleinement supérieure à celle à laquelle peuvent prétendre les autres hommes. Les critiques protestants s'accordent à proclamer ce caractère incomparable ; mais la plupart s'arrêtent là, ou même laissent entendre que néanmoins les relations filiales de Jésus avec Dieu ne sortent pas du cadre de l'union morale et religieuse. A l'encontre, la transcendance nettement indiquée par les textes n'invite-t-elle pas à chercher le fondement premier de la filiation divine du Christ dans une relation essentielle de son humanité avec Dieu, dans une communication mystérieuse de l'Etre divin ? — Quelle est la nature précise de cette union substantielle ? Les textes synoptiques ne nous l'apprennent point de façon explicite. Ils suggèrent toutefois, bien qu'avec moins de clarté que le quatrième évangile, la préexistence céleste de la personnalité du Sauveur. Le raisonnement théologique, lui, la démontre. Et qu'on le remarque, il est fondé à intervenir. De la donnée fondamentale fournie par l'ensemble du témoignage synoptique, savoir, la participation essentielle de Jésus à la divinité par un élément supérieur de son être, il peut légitimement rapprocher les conceptions philosophiques sur Dieu et les attributs fondamentaux de sa nature. La conclusion naturelle de ce rapprochement c'est une conception identique à celle que nous révèle le témoignage inspiré de saint Jean ; et cette conception est la seule à rendre exactement compte de la physionomie évangélique du Sauveur. — Poussant plus loin encore l'analyse de la filialité transcendante du Christ, telle qu'elle résulte des textes, M. Lepin y découvre, au moins insinuée comme en un principe suggestif, la nature propre des rapports unissant au Père l'élément divin de l'être de Jésus. « La filialité très parfaite qui unit le Christ en son humanité avec Dieu se comprend bien comme la traduction humaine et l'expression créée d'une filiation supérieure, lui convenant en sa divinité. » (pp. 281-304).

La troisième série de preuves est de même ordre que la précédente. Elle ne s'en distingue que par le caractère plus explicite ou la portée plus considérable des déclarations qui y sont étudiées. En ces passages, « le Sauveur soulève discrètement le voile qui recouvre son origine divine et la nature supérieure de sa qualité de Fils de Dieu. » M. Lepin le montre successivement pour : la question sur « le Christ Fils de David, » la parabole des vignerons homicides, la déclaration « Personne ne connaît le Fils que le Père... », la réponse de Jésus à Simon Pierre, enfin la formule du baptême. Il s'étend particulièrement sur le second et le troisième de ces passages, et s'applique à en établir l'authenticité en même temps qu'à en dégager tout le sens. A l'occasion, il met aux prises les critiques allemands et M. Loisy : ceux-là s'efforçant d'atténuer la portée du logion *Nemo novit Filium*, regardé par eux comme authentique, celui-ci défendant le véritable sens du texte, et réduit, pour en éluder la force, à le rejeter sur le compte de la tradition, au moins pour sa forme actuelle. Un rapprochement, très heureux, entre cette affirmation du Sauveur et l'éloge fait par lui de la foi de Pierre met en pleine valeur la portée de la confession de l'Apôtre. Toute cette discussion est bien conduite. Elle autorise M. Lepin à conclure une fois de plus que la filialité unique du Christ implique une participation substantielle à la divinité, et suggère comme nécessairement la filiation de l'élément supérieur et divin constitutif essentiel de sa personnalité [1]. (pp. 304-338).

L'interprétation qui vient d'être donnée des textes synoptiques s'est efforcée de respecter tout

[1] « En résumé, que nous considérions les privilèges et les pouvoirs extraordinaires revendiqués par Jésus-Messie, ou que nous interprétions ses déclarations particulières concernant sa filiation divine et ses rapports avec Dieu son Père, nous arrivons comme nécessairement à cette conclusion : Jésus n'est pas seulement Fils de Dieu dans son humanité, mais encore indépendamment de sa nature humaine, dans une partie supérieure et préexistante de son être. Il est Fils de Dieu, non seulement comme Messie-homme, adopté particulièrement de Dieu, ayant avec Dieu des relations filiales incomparables, mais qui ne sortiraient pas de l'ordre créé : il doit l'être encore comme Messie-Dieu, engendré réellement de Dieu avant le temps et participant substantiellement à l'être même de Dieu. Ce n'est pas là, sans doute, un dogme que nous trouvions formulé explicitement et en pleine évidence par le Maître lui-même — nous expliquerons bientôt pourquoi — mais il est supposé implicitement et suggéré logiquement par toutes ses déclarations. Ce qui apparaît d'une manière très claire, dans les Evangiles synoptiques, c'est que Jésus s'y donne pour Fils de Dieu dans un sens unique, ayant avec Dieu des relations transcendantes, participant à ses privilèges et à ses pouvoirs les plus incommunicables. La conclusion logique et nécessaire, c'est qu'il y a en lui plus que l'humanité pure : une participation essentielle à la Divinité, qui autorise pareille divinisation de son humanité ; c'est qu'il n'est pas simplement un fils adoptif, mais bien véritablement *le Fils de Dieu*, engendré de la substance même de Dieu. » (pp. 337-338).

ensemble les droits de la logique et les exigences de la critique. Elle a donc toute chance de répondre à la réalité. Un moyen de contrôle s'offre, obvie, pour en constater le bien-fondé : c'est la confrontation avec *la foi de l'Eglise primitive*. M. Lepin n'a garde de le négliger. — Il commence par demander aux discours apostoliques du début des Actes, morceaux empruntés à des documents antérieurs, les croyances de l'Eglise au berceau. Jésus y apparaît « le Christ fils de Dieu, et intimement participant des pouvoirs et privilèges de Dieu, le Christ tout divin des Evangiles synoptiques. » — Il interroge ensuite les épîtres communément reçues comme œuvres génuines de saint Paul, en y rattachant l'épître aux Hébreux, dont l'autorité est grande, qu'on y reconnaisse ou non, soit l'expression directe, soit l'écho répercuté de la pensée de l'Apôtre. Puis c'est le tour des écrits johanniques : prologue du quatrième évangile, épîtres, apocalypse (conformément au plan du livre, le corps de l'évangile est mis hors cause, pour n'en pas préjuger le caractère). « Verbe de Dieu incarné, Fils de Dieu fait homme, pour être médiateur entre Dieu et les hommes, communiant, par la partie préexistante de son être, à toute la nature de Dieu et participant, en suite de son incarnation, à toute la nature de l'homme, vrai Dieu et vrai homme » : telle est l'idée que nous donnent ces deux catégories d'œuvres, de la personne du Christ Jésus. C'est à cette idée que « s'est invariablement tenue l'Eglise chrétienne et catholique. » Le dogme qui a trouvé sa formule dans le terme d'union hypostatique, « n'est que l'interprétation exacte des données les plus certaines des épîtres de saint Paul et des écrits johanniques. » — Or ces données, objet de foi pour le croyant, représentent, pour le critique impartial, la vérité de l'histoire. On ne saurait, en effet, voir dans l'enseignement de Paul sur ce point capital, une conception personnelle et erronée : ses relations avec l'Eglise apostolique, son opposition à toute innovation injustifiée en matière de dogme, enlèvent à la supposition toute vraisemblance. Quant aux écrits johanniques, nombre de critiques continuent à y reconnaître au moins l'écho de la tradition du disciple bien-aimé. Mais la foi des témoins directs des enseignements et de la vie du Sauveur, celle de la génération apostolique ne saurait être fondée que sur la réalité : car seule la réalité pouvait lui donner naissance dans les circonstances où elle s'est produite. De plus, son harmonie avec les données des évangiles synoptiques, dont elle nous apparaît comme la traduction fidèle et l'interprétation authentique, confirme puissamment les conclusions tirées plus haut de l'étude de ces écrits. (pp. 338-363).

Jésus a fait connaître suffisamment sa filiation physiquement divine : son attitude, ses déclarations le prouvent; la croyance de la primitive Eglise achève de l'établir. Mais enfin pourquoi ne l'a-t-il pas révélé avec plus de précision et d'éclat? C'est une objection qui se présente assez naturellement, avant réflexion, à l'esprit. M. Lepin l'écarte brièvement. *La réserve du Christ à manifester sa divinité* lui était commandée par sa situation même. Tel en était le caractère extraordinairement délicat et complexe que des déclarations expresses légitimeraient des suspicions sur leur authenticité, tant elles paraîtraient intempestives et déplacées. Si les circonstances ont commandé à Jésus un mode de révélation progressif et d'abord simplement indirect pour sa dignité messianique, à plus forte raison ce procédé lui était-il imposé par rapport à sa filiation substantiellement divine. — Aussi bien, il ne faut pas oublier que celui qui parle, dans l'Evangile, c'est le Fils de Dieu constitué dans la nature humaine; il est donc naturel de le voir surtout parler de lui tel qu'il apparaissait à son entourage et existait réellement en son humanité. Cette remarque nous rend compte et de l'emploi préféré qu'il fait du titre de « Fils de l'homme, » et de certaines déclarations où il semble se distinguer réellement de Dieu. — Par ailleurs, comme on l'a noté dans l'Introduction, « ce relief donné à l'humanité du Fils de Dieu, et cette sorte de voile jeté sur sa divinité, dans toute la narration synoptique, ne sont pas une des garanties les moins rassurantes en faveur de la véracité de nos évangélistes. » Partant, l'on n'a pas le droit de faire un départ dans leur témoignage, de l'accepter quand il établit la réalité de la nature humaine en Jésus et de le récuser quand il fournit la preuve de la divinité du *Sauveur*. (pp. 364-372).

Le § VI, dernier du chapitre et du livre entier, étudie *La perfection de la science du Christ*. L'auteur y revient sur un point déjà touché, mais réservé pour un examen plus approfondi : Dans quelle mesure peut-on admettre un progrès dans la science humaine de Jésus et spécialement dans la conscience prise par lui de sa messianité et de son rapport filial avec Dieu? Cependant la réponse directe à cette double question n'occupe, en fait, qu'une place restreinte dans la discussion. M. Lepin s'étend surtout sur les objections faites à la perfection de la science créée du Sauveur, et s'applique à le justifier du reproche d'erreur ou d'ignorance au sujet de la fin du monde.

L'Evangile, par le relief opposé qu'il donne, d'un côté, à la réalité, de l'autre, à la transcendance de l'humanité de Jésus, nous invite à reconnaître en celle-ci deux ordres de connaissance : « une science inférieure ou expérimentale, acquise par l'exercice de ses facultés naturelles, conditionnée par le temps et le lieu où il lui a été donné de vivre, soumise comme chez les autres hommes à la loi de la succession et du perfectionnement; d'autre part, une science supérieure ou surnaturelle, indépendante de ses organes, du milieu environnant et de l'expérience personnelle, immédiatement dérivée de la lumière divine en l'esprit du Sauveur.

« Dans quelle mesure cette science surnaturelle a-t-elle été communiquée à Jésus ? — Les théologiens répondent : avec une perfection, non pas infinie, sans doute, mais extraordinaire et souveraine, soit comme étendue, soit comme pénétration : c'est, à leurs yeux, et non sans raison, un corollaire obligé de l'union hypostatique. La critique trouve pour ces conclusions un point d'appui dans l'Évangile, lequel nous montre la science divine comme au service du Sauveur ; elle n'y rencontre « rien de formel qu'on puisse leur opposer. »

Sur ce dernier point l'affirmation a des contradicteurs. Les rationalistes et les protestants libéraux, auxquels M. Loisy fait, au moins partiellement écho, estiment que les textes synoptiques révèlent l'ignorance ou même l'erreur en Jésus. Il se serait positivement mépris sur l'époque de la fin du monde, l'aurait crue prochaine et annoncée comme imminente, méconnaissant ainsi l'avenir réservé à son œuvre.

M. Lepin commence par faire ressortir brièvement l'invraisemblance *a priori* d'une pareille supposition. — Puis il passe à l'examen des textes objectés pour établir, au long, que ces textes « demandent une tout autre interprétation. »

Il y relève d'abord diverses séries de données, formant le point de départ d'autant d'inductions qui excluent, *a posteriori*, la vraisemblance d'une erreur de Jésus sur l'époque de l'avènement suprême. — L'étude des logia ou discours eschatologiques y révèle en premier lieu l'annonce d'une catastrophe nationale. Le contexte et la croyance de l'Eglise primitive prouvent, à n'en pas douter, que cette annonce est l'écho, non de l'événement, mais d'une prédiction du Sauveur : ce que les critiques les plus indépendants reconnaissent au moins pour la substance des déclarations menaçantes. Les circonstances dans lesquelles s'est produite cette prophétie, le caractère merveilleux de son accomplissement s'unissent pour attester dans son auteur une science surhumaine. Dès lors est-il logique de supposer au même moment, dans sa pensée et sa parole, une erreur touchant la fin du monde ? — Non ; et ce qui doit nous en dissuader pareillement, c'est que Jésus annonce, comme antérieurs à l'avènement suprême, une série de faits dont la réalisation demandera naturellement un temps considérable. Le plus saillant est la diffusion lente, successive, catholique, de l'Evangile et, sous son action, la régénération progressive des âmes groupées, de partout dans le monde, en une société où les Juifs répudiés font place aux Gentils. Ce ne pouvait être là l'œuvre d'un jour, ni d'une génération ; pourquoi veut-on que le Sauveur se soit mépris sur cette circonstance, du temps nécessaire ? Sur cette seule donnée ?... alors que sur tout le reste l'événement, cette fois encore, lui a donné raison, révélant de nouveau chez lui par rapport à l'avenir une connaissance transcendante ! — Aussi bien, ne manque-t-il pas de traits, dans l'enseignement parabolique notamment, qui, d'une façon générale, laissent pressentir ou même soulignent assez nettement le retard prolongé du dernier avènement. De plus, deux de ces récits figurés (festin des noces, vignerons homicides) indiquent que l'accession des Gentils à l'Evangile et au royaume ne se réalisera véritablement qu'après la répudiation complète et le châtiment définitif du peuple juif : ce qui place après la catastrophe nationale, annoncée comme contemporaine de la génération présente, une période de temps indéterminée, mais naturellement considérable, témoin de cette effective substitution. Ce sont là ces καιροὶ ἐθνῶν dont parle saint Luc, xxi, 24, et dont la mention ménage, chez cet évangéliste, la transition entre les deux tableaux prophétiques de la ruine de Jérusalem et de la catastrophe mondiale.

L'allégation de ce passage nous introduit, par une porte heureuse, dans le vif de la difficulté, et nous met directement en face des textes où le Sauveur semble s'être prononcé sur la proximité de la fin du monde.

Le premier est la déclaration fameuse : « Cette génération ne passera pas que toutes ces choses ne s'accomplissent. » Au sentiment de M. Lepin, le Sauveur vise, dans cette parole, les signes avant-coureurs de la ruine de Jérusalem.

Soit, dira-t-on ; mais dans le texte évangélique, la fin du monde se place dans le prolongement immédiat de cette catastrophe nationale. C'est une seconde difficulté, qui d'ailleurs fait revivre la précédente : car les préludes directs du désastre palestinien deviennent ainsi les prodromes indirects de la consommation suprême. Telle est bien l'apparence superficielle ; mais il y faut regarder de près. Et d'abord, il convient de faire, dans l'interprétation, la part du groupement rédactionnel ; il a pu faire disparaître certains indices révélateurs de la différence des perspectives et motiver des transitions dont la portée véritable est plus logique que chronologique (p. ex. l'Εὐθέως de saint Mathieu). Sur ce point M. Lepin se tient, pour son compte, dans une sage réserve, tout en mentionnant, dans une note instructive, les divers sentiments émis à ce sujet. Il se peut donc « que dans le discours originel du Sauveur, la diversité des points de vue et des perspectives ait été plus nettement marquée qu'elle ne l'est dans nos documents. » A prendre cet exposé tel qu'il s'offre à nous dans les Synoptiques, le défaut, au moins relatif, de perspective y est réel. Il convient, semble-t-il, d'en demander l'explication au genre littéraire biblique du morceau : rien de plus commun dans les oracles prophétiques que la juxtaposition de tableaux descriptifs de l'avenir, sans indication de l'intervalle chronologique qui doit séparer objectivement les faits présentés. Le procédé est surtout en usage quand les événements offrent entre eux des rapports de cause à effet ou de symbole typique à chose figurée. Dans ce dernier cas, il arrive que les deux tableaux se superposent en quelque sorte, le second ne s'apercevant

qu'à travers le premier : les traits alors en raison de leur harmonie fondent pour l'œil leurs lignes et leurs couleurs au point de donner au regard inattentif l'illusion d'une peinture unique. C'est le cas dans l'espèce qui nous occupe; car la ruine de Jérusalem est l'anticipation figurative du jugement suprême. On conçoit ainsi que Jésus ait uni dans un même discours prophétique l'annonce des deux événements et peint sous les mêmes couleurs, empruntées aux images reçues, les prodromes terrifiants de l'un et l'autre bouleversement. L'identité des traits symboliques, expression figurée de ces deux ordres de signes avant-coureurs, et la double portée de la description formée par leur ensemble, expliquent comment le Sauveur a pu, d'une part donner à cette description un point d'attache avec la génération contemporaine (Mt. XXIV, 34), et d'autre part, la relier, par delà les âges, avec le dernier avènement. (Ib., 29).

Il y a plus : le châtiment du peuple déicide constituant une réalisation initiale du jugement public divin, dont il ébauche par ailleurs, dans son économie, la consommation, devait constituer pour ses témoins une vision anticipée de la parousie. A ce titre encore, Jésus-Christ pouvait annoncer à ses disciples et aux membres de son entourage intime que certains d'entre eux ne mourraient pas sans avoir, dans cet avant-goût, l'expérience personnelle des réalités de l'avènement glorieux et justicier du Messie. C'est à ce dernier point de vue qu'il convient de se placer pour expliquer Mt. XXIV, 34 (si dans πάντα ταῦτα on voit désignés non seulement les signes avant-coureurs, mais encore la venue même du Fils de l'homme) et, en tout cas, Mt. XXIV, 33, et ll. pp; L. XXI, 28; Mt. X, 23; L. IX, 27 et ll. pp.

Telle est, en substance, avec ses divers aspects, l'explication proposée par M. Lepin pour les textes objectés contre l'inerrance de Jésus. Sauf l'horizon ouvert sur le travail rédactionnel, c'est, en somme, l'interprétation ancienne et commune : ce qui ne lui enlève rien de sa valeur [1].

« Il n'est donc pas du tout établi que ce que Jésus a annoncé pour le cours de la génération contemporaine soit son dernier avènement. Toutefois, ajoute notre auteur, de l'ensemble même de ses déclarations, il semble bien ressortir qu'il a voulu donner à ses disciples l'impression de l'imminence de cet avènement final, » permettre chez eux la croyance en la proximité de la fin du monde. Pourquoi les avoir laissés sous cette impression ? En raison des heureux résultats qu'elle devait produire, des prodiges de détachement, de l'héroïsme de sainteté qu'elle était appelée, en fait, à susciter. Mais le Sauveur ne devait-il pas craindre que la déception engendrât la défiance ? En aucune façon. La ruine de Jérusalem, en réalisant la première partie de ses déclarations, affermirait la foi en la réalisation des autres, tout en indiquant plus clairement et en faisant comprendre qu'entre les deux catastrophes, nationale et mondiale, une perspective historique et terrestre devait se dérouler, au cours de laquelle la doctrine du Christ, vécue, établirait ici-bas le règne initial de Dieu [1].

Quoi qu'il en soit, du reste, de la justesse de cet aperçu, comme des détails de l'interprétation proposée pour les textes eschatologiques, une conclusion découle de l'examen de ces passages : « Le fait incontestable de la catastrophe palestinienne, venant confirmer d'une façon si étonnante la parole de Jésus, le fait non moins merveilleux du développement de l'Eglise, en conformité avec la pensée du Sauveur, telle qu'elle ressort d'une étude impartiale de l'Evangile, interdisent absolument de lui imputer l'erreur formelle qu'on a prétendu. » Ce qui le défend aussi, c'est le logion rapporté en Mc. XIII, 32, Mt. XXIV, 36. Aveu d'ignorance, ou réserve discrète, cette parole, rapprochée de l'affirmation énergique qui précède, Mc. 30, 31, Mt. 34, 35, montre que celle-ci, procédant d'une certitude, vise la ruine de la Ville sainte, et que cet événement est l'objet direct du discours de Jésus.

Mais ce logion lui-même ramène un autre aspect de la question. Si la perfection de la science surnaturelle du Christ exclut l'erreur positive, est-elle du moins compatible avec l'ignorance ? Le texte objecté n'oblige pas à l'admettre. Il révèle simplement une lacune dans la science expérimentale acquise, et la volonté, justifiée, de ne point user d'une connaissance d'ordre supérieur. Le parallélisme d'une autre réponse, Actes, I, 7, en facilite l'intelligence. « Cependant, continue M. L., le langage du divin Maître se comprendrait peut-être mieux encore si l'on admettait dans son humanité une ignorance réelle, mais partielle et relative, touchant l'époque du dernier avènement. Ne peut-on supposer, en effet, que la science surnaturelle du Sauveur, ayant pour objet toutes choses susceptibles d'être dérivées de la lumière divine en une intelligence créée, et atteignant avec sûreté la question du dernier avènement comme les autres points qui intéressaient sa mission, résidait en quelque sorte dans la région supérieure

[1] Voir, à son sujet, la note détachée, p. 452.

[1] « L'Eglise est donc restée dans le vrai en ne mettant point en doute la véracité de son Christ; et elle n'a pas cessé de lui être fidèle. Confiante en sa parole, elle continue de marcher, les yeux levés au ciel, attendant ce royaume de Dieu qui viendra un jour dans la gloire, et que déjà elle réalise en sa phase de préparation. La perspective du Fils de l'Homme venant pour le suprême jugement reste, en quelque sorte, à l'horizon de chaque génération chrétienne, et continue de produire la même salutaire impression. La crainte du dernier jour qui arrivera fatalement, comme l'espérance du royaume dont la promesse est assurée, demeure pour l'Eglise une source toujours féconde de force, de ferveur et de générosité. Ce qui se passe d'ailleurs pour l'Eglise entière se réalise sans cesse pour chaque individu. Le chrétien lui aussi vit, le regard en haut, incertain du moment de sa mort, mais assuré de la vie éternelle, puisant dans l'incertitude de la dernière heure un motif constant de vigilance, dans la certitude du jugement final une crainte salutaire, dans l'assurance du royaume une consolation aux maux de la vie et un stimulant toujours efficace dans la voie de la sainteté. » (pp. 412-413).

de son esprit, d'où elle n'influait que partiellement et discrètement sur la science qui devait pratiquement régler sa conduite et inspirer son langage? » L'économie de l'Incarnation rédemptrice a suspendu (disons plus justement : prévenu) le rayonnement habituel sur le corps du Sauveur, de la gloire, corollaire naturel de l'union hypostatique ; la béatitude, fruit de la vision intuitive, n'a pas empêché la tristesse et l'angoisse d'envahir, en son âme, non seulement les parties inférieures et sensitives, mais jusqu'aux régions supérieures de la volonté raisonnable. « Ne peut-on admettre que, parallèlement, la science infuse et très parfaite du Christ s'est accordée avec une science ordinaire et pratique, à coup sûr excellente, et néanmoins limitée, incompatible avec l'erreur, et néanmoins susceptible d'ignorance, soumise aux influences de la lumière supérieure autant qu'il convenait à sa mission, et pour le reste plus ou moins dépendante de ses ressources humaines? » M. L., dont j'ai tenu à reproduire les termes, pour ne pas fausser la pensée, présente naturellement cet aperçu, avec réserve, comme une simple hypothèse. Elle lui semble de nature à satisfaire tout ensemble aux pleines exigences des données scripturaires et à celles de la doctrine de l'union hypostatique. Elle s'autorise d'un texte remarquable, inédit, de M. Olier. — Texte et aperçu ont été remarqués : cf. *R. B.* 1906, p. 166. Il y a là une idée à vérifier et à creuser. Elle n'a rien de commun avec certaines opinions risquées, en contradiction flagrante avec les enseignements reçus de la théologie.

L'auteur termine par une application des principes exposés, à « la conscience prise par Jésus de sa personnalité propre et de sa destinée. » Je l'ai noté déjà : sur ce sujet, touché du reste plus haut, il est bref. La science surnaturelle, nécessairement admise dans le Sauveur, a dû avoir pour « premier objet la nature propre de son être et le rôle précis qu'il avait à remplir. » C'est une suite en quelque sorte obligée de l'union hypostatique. « Si donc il y a eu progrès dans la conscience filiale et messianique du Christ, ce ne peut être que du côté expérimental et inférieur de sa conscience. » Aussi bien, la critique évangélique souscrit aux exigences du point de vue théologique. Elle nous montre en Jésus une conscience supérieure, très parfaite, indépendante des connaissances acquises, portant sur l'issue terrestre de sa destinée, sur la nature et le caractère de sa mission. Cette conscience se révèle dès l'âge de douze ans, avec une spontanéité et une profondeur d'accent qui convient à la regarder comme innée. « N'est-on pas dès lors logiquement amené à donner créance à l'auteur de l'Epître aux Hébreux, lorsqu'il nous représente le Christ dès son entrée en ce monde, s'offrant corps et âme à son Père pour remplacer les hosties anciennes et racheter les hommes? » (pp. 372-422).

Avant de prendre congé du lecteur, M. Lepin rappelle le but de son ouvrage et en dégage les conclusions. Il observe, en reprenant une expression de M. Loisy, qu'elles sont de nature à « rassurer la foi sur la divinité du Christ. » Au lecteur, ajoute-t-il, de constater si elles sont bien établies. (pp. 422-423). Ceux qui ont parcouru ma bien longue recension, voudront, je l'espère, se donner par eux-mêmes cette satisfaction. Car, il ne faut pas s'y méprendre : sur le terrain critique, la preuve vaut, en grande partie, par le détail.

M. Lepin met au service de sa démonstration une information sûre et abondante ; son exposition est claire, généralement bien ordonnée et facile à suivre. La discussion serrée, loyale, demeure toujours calme et courtoise : ce qui ne lui enlèvera rien de sa force. La réserve même des affirmations est faite pour gagner à la thèse la sympathie de plus d'un esprit. Ceux qui seraient tentés de s'étonner, ou de se scandaliser de la fréquence des « il semble » ou « il paraît bien, » devront se souvenir du terrain sur lequel l'auteur s'est placé, et ne pas oublier qu'on ne saurait demander à des preuves critiques plus qu'elles ne peuvent donner. C'est une erreur, aussi peu fondée que pratiquement commune, de croire qu'une démonstration purement rationnelle, en matière religieuse, doit partout où elle intervient, engendrer les mêmes certitudes que celle qui dispose des données de la révélation et peut invoquer les enseignements de l'Eglise.

M. Lepin a fait un bon livre. Nul doute que cet ouvrage ne contribue, selon son vœu, à fortifier, et s'il le fallait, à raffermir la foi à « Jésus-Messie, Fils de l'homme et Fils de Dieu, à la fois vrai homme et vrai Dieu. »

II

Il convient de rapprocher de *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Evangiles synoptiques*, un ouvrage d'inspiration analogue, *Jésus Fils de Dieu d'après les Evangiles* (Paris, Roger et Chernoviz, 1906 ; in-12 de XII-230 p., 1 fr. 50). L'objet de la démonstration est plus restreint, mais les bases en sont plus larges ; car l'auteur fait appel aux témoignages consignés en saint Jean. C'est dire qu'on lira ce volume avec intérêt et profit, même après avoir goûté l'étude magistrale de M. Lepin.

Jésus Fils de Dieu fait partie de la Collection *Croyance et Science*, inaugurée naguère sous la direction de M. Gondal. C'est une thèse présentée pour le doctorat en théologie à l'Institut catholique de Toulouse. L'auteur, M. MAILHET, l'a publiée sur le conseil des membres du jury d'examen. Une courte introduction rappelle comment s'est fixé, quant à la formule, le dogme christologique, puis fait connaître l'économie de l'ouvrage. Celui-ci comprend sept chapitres. Les deux premiers correspondent à un exposé de la question. Ils étudient successivement *Le titre « Fils de Dieu »* et *Les termes corrélatifs « Père » et « Fils » dans les Evangiles*, pour conclure à la transcendance de la filiation divine attribuée au Sauveur. Cette donnée ressortira davantage encore de la démonstration ultérieure. Jésus n'est pas Fils de Dieu comme les autres. En quel sens l'est-il? — C'est ce que doit nous apprendre l'examen des témoignages que le Christ a reçus ou s'est rendus à lui-même. Les premiers (chap. III), quelle qu'en soit la

provenance, peuple, classes dirigeantes, centurion, Jean-Baptiste, etc., ne sauraient fournir une preuve rigoureuse du dogme christologique. Dans ces textes divers, « le titre « Fils de Dieu » donné au Christ historique ne dépasse pas la reconnaissance de sa messianité... Seule, la confession de saint Pierre fait pressentir entre la qualité de Christ et celle de Fils de Dieu, un rapport nouveau et insoupçonné des autres témoins. » Toutefois, la conception messianique n'est pas la même chez tous les témoins ; elle présente des nuances et des degrés. Celle que traduit le titre « Fils de Dieu » communément est la plus élevée. « Par là (ce nom) s'est prêté à la transposition que Jésus lui-même en a faite. » Sur les lèvres du Sauveur, en effet, il revêt une tout autre portée. — Avant d'y montrer l'expression de la divinité du Christ, M. M. croit devoir avertir le lecteur qu'il laisse de côté, pour la démonstration de cette dernière vérité, les arguments empruntés à l'accomplissement des prophéties en la personne et dans l'œuvre de Jésus, ainsi qu'aux miracles par lui opérés, pour se borner à l'examen de ses déclarations : le tout en un chapitre (IV), fort bref, plutôt faible, et dont le contenu offre avec le titre, *Le Christ et son propre témoignage*, un rapport médiocre. — Les deux chapitres suivants étudient *Les témoignages de filiation divine que Jésus se rend à lui-même dans les Synoptiques* (V), *dans le quatrième Evangile* (VI). Les uns établissent surtout la transcendance de cette filiation ; il est réservé aux autres d'en formuler explicitement la nature. Cette nature, la portée précise et complète de l'expression, l'auteur se propose de les dégager de ce qui précède, dans le chapitre VII : *Le sens que Jésus attache au terme « Fils de Dieu »*. En réalité, 15 pages sur 25 sont consacrées à faire connaître les positions de la critique sur cette question. L'enquête n'est pas des plus représentatives ; mais une part assez large y est faite à la christologie de M. Harnack et de M. Loisy. Les conceptions de ces deux critiques sont spécialement visées dans les *Conclusions*, sommairement établies au n° VI, et dont voici la teneur : « 1° La conscience filiale de Jésus n'était pas le sentiment d'une union morale avec Dieu. 2° L'Evangile ne nous autorise pas à conclure que la conscience filiale ait produit peu à peu dans le Christ la conscience messianique. 3° Il n'y a pas identité entre la conscience filiale et la conscience messianique du Christ, et la conscience filiale est indépendante de l'idée du royaume. 4° Jésus demande, dans l'Evangile, la foi à sa personne et non pas seulement la foi en son message. 5° La Christologie est réellement sortie de l'enseignement du Christ, et elle a, pour base historique, l'affirmation, par Jésus, de sa relation filiale avec Dieu. 6° La foi au Messie ne fut pas, même pour le monde juif, le germe d'où sortit la foi à la divinité du Sauveur. » Les développements, concis, donnés sur chacun de ces points supposent naturellement les discussions des chapitres précédents. En appendice, une étude sur *Le Titre « Fils de Dieu » dans l'Ancien Testament*.

Le travail de M. Mailhet, je tiens à le redire, est une œuvre de réel mérite. L'auteur est bien au courant de la substance de son sujet ; il en connaît moins les détails et surtout les alentours (par exemple le tableau de *La nation juive au temps de Jésus* n'en donne qu'une idée peu précise). Le fond de la thèse est juste et solide ; l'argumentation fournie. On a reproché, non sans quelque raison, à l'auteur d'être entré « trop aisément de plein pied dans son sujet » (*R. P. A.*, 1er mai 1907, p. 184). A quoi sans doute il pourrait répondre qu'il entendait laisser à d'autres le soin de donner la démonstration générale de l'historicité des Evangiles, et qu'il lui suffisait d'établir la valeur, en cet ordre, de quelques textes particulièrement importants ou attaqués. Soit ; mais il eût été préférable de le dire, plutôt que de laisser croire, p. IX, qu'une semblable démonstration est maintenant superflue. En tout cas, il est certain qu'une mise au point plus exacte de cette question et un sommaire suggestif des réponses aux difficultés générales du moment eussent formé une excellente entrée en matière et fortifié sinon la thèse en elle-même, du moins sa puissance d'action sur l'esprit du lecteur, notamment du lecteur prévenu. Peut-être peut-on se demander également si la discussion des textes est toujours suffisamment exhaustive ; ici encore je serais tenté de souscrire à l'observation du R. P. Durand (l. c., p. 185). Mais le principal défaut de l'ouvrage est dans la forme. Le livre, au point de vue de la composition, n'est pas fait de main d'ouvrier. Les transitions manquent, et il n'est pas toujours facile de suivre, ou même de découvrir, le lien des aperçus. Certains développements, par leur ampleur, sentent le hors-d'œuvre, du moins à la place qu'ils occupent (p. ex. pp. 119-125). Il est vrai ; M. M. nous a prévenus : il nous offre une thèse. Soit ; pardonnons-lui quelque décousu littéraire, les divisions et subdivisions multiples. Mais l'ordonnance n'est-elle pas défectueuse ? Elle n'a rien, au moins dans l'exécution, de la clarté et de la rigueur de procédé propres à la vieille forme scolastique. Est-ce tout profit ? Je n'arrive pas à trouver satisfaisant, pour l'esprit et la logique, le rapport, effectif, des chapitres I-II d'une part, V-VI de l'autre, et j'estime que la plus grande partie du chapitre VII n'est pas à sa place. Préjugé de formation..., peut-être. J'ai tenu cependant à signaler cette impression. D'autres, je le crains, la partageront. Il serait fâcheux qu'elle préjudicie au succès d'une œuvre, propre à faire du bien. Que M. M. en tienne compte pour refondre la rédaction de son livre. Dans la prochaine édition, que, sincèrement, je souhaite prochaine, la forme vaudra le fond.

Dans son récent volume, *L'Enseignement de Jésus*, Mgr Batiffol consacre naturellement un chapitre (VI. *Jésus lui-même*, pp. 189-250) aux déclarations du Sauveur touchant sa propre personnalité. Jésus a reçu le titre de prophète ; il a pris le nom de Fils de l'homme ; ces deux expressions connexes se réfèrent à sa mission. Par la dernière notamment, étrangère à Daniel, VII, 13, Notre-Seigneur a voulu marquer « surtout sa qualité de serviteur, dans ce qu'elle a d'humble et de soumis » par rapport au Père, à ses volontés, spécialement à son bon plaisir au sujet de la passion rédemptrice. C'est dans un sens analogue qu'il se reconnaît Messie. Il ne cesse de répudier le rêve nationaliste qui s'incarne pour les Juifs sous ce terme ; et c'est là le motif fondamental du Secret messianique. La messianité, loin d'être pour sa conscience l'expression totale de sa personnalité, lui apparaît comme « la tâche que Dieu attend que son serviteur accomplisse, le baptême dont il veut qu'il soit baptisé, l'amer calice que sa volonté veut qu'il boive. C'est une tâche, une mission, un devoir : Jésus revendique publiquement l'office qui est le sien. Mais au plus profond de ce qu'il nous est donné d'entrevoir de son intérieur, la messianité s'évanouit dans la filialité divine. » (p. 238). La conscience que le Sauveur a et professe avoir de cette divine filiation se révèle dans le titre de « Fils de Dieu. » (Cf. p. 224.)

Les vues exposées par Mgr Batiffol, dans cet aperçu, sont pleines d'intérêt. Elles ne rallieront certainement pas tous les suffrages, même parmi les critiques catholiques. Beaucoup se refuseront à nier tout rapport entre la vision de Daniel et l'emploi par Jésus de l'appellation « Fils de l'homme. » On reprochera sans doute à son « messianisme paradoxal » d'accuser, comme sa conception du royaume, une réaction trop accentuée (cf. *B. C.*, févr. 06, pp. 538-541). Sur ce point spécial, j'aurais assez mauvaise grâce à souscrire trop facilement à la critique. Car, dans quelques pages sur le Secret Messianique, reproduites plus bas, on trouvera des idées en analogie assez frappante, bien qu'inconsciente, avec celles développées dans *L'Enseignement de Jésus*. Je reviendrai sur ce livre, dans la note suivante, à propos du dernier chapitre : *L'avenir* (cf. infra, p. 453).

J'ignore quelles sont les conclusions de la thèse de M. l'abbé Mouren, *Le Fils de l'homme, Etude historique et critique sur ce titre de Jésus d'après les Evangiles synoptiques* (Lyon, Paquet, 1903 ; in-8° de

76 p.). En retour, celles du Dr Fritz Tillmann paraissent presque aux antipodes de la position adoptée par Mgr Batiffol. Son étude a pour titre *Le Fils de l'homme. Témoignage personnel de Jésus en faveur de sa dignité messianique (Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde ;* Fribourg-en-B., Herder, 1907 ; gr. in-8° de VIII-182 p.; env. 6 fr.). Elle forme les fascicules 1 et 2 du tome XII des *Biblische Studien*. D'après la *B. Z.* (avr., p. 211), l'auteur estime que le point de départ de l'appellation est en Daniel, VII, 13, où l'expression *quasi filius hominis* est à rapporter au Messie personnel. L'examen des divers passages évangéliques où ce titre se rencontre aboutit au résultat suivant : aucun des textes ne se refuse à l'interprétation messianique ; le plus grand nombre ne comportent que celle-là. Jésus a choisi cette désignation pour pouvoir énoncer de lui-même d'un côté des prérogatives divines, de l'autre l'acceptation de souffrances couronnées par la mort. Formulée en style indirect, clairement intelligible aux seuls familiers de l'Ecriture, l'appellation empruntait à ces circonstances et à d'autres un caractère ésotérique qui la rendait peu propre à servir à la prédication d'un Paul, par exemple, au sein de la Gentilité.

La plupart des articles, brochures ou livres que le Loisysme a suscités depuis 1903 (voir sur les premières publications de ce genre, *Ami*, 1903, pp. 839-840, et 1904, c. j., p. 6 ss.) abordent les questions traitées dans *Jésus Messie et Fils de Dieu*. Je ne saurais les relever toutes ici. On en trouvera l'indication dans la *R. A.*, dans la *B. Z.*, *passim*, et dans la *R. P. A.*, 1er nov. 1906, pp. 175-177.

Sur la divinité de Notre-Seigneur, il faut rappeler aussi les récents volumes de M. Frémont : *La Divinité du Christ. Ses preuves historiques. Le double témoignage de la Synagogue et de l'Eglise*, et de M. Picard : *La Transcendance de Jésus-Christ* (tomes I et II, le dernier seul de fraîche apparition), l'un et l'autre déjà connus des lecteurs de l'*Ami*. Je n'insiste pas, la contribution exégétique n'étant pas le principal mérite de ces livres. Sur la valeur de l'œuvre de M. Picard à ce point de vue, on peut consulter M. Mangenot, dans le *Polybiblion*, mars 06, pp. 202-203.

Pour ceux qui auraient besoin d'être renseignés sur les dernières publications d'une certaine importance dues à des plumes incroyantes ou acatholiques, j'indiquerai à titre documentaire : en France — A. Réville, *Jésus de Nazareth. Etudes critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus*, Paris, Fischbacher, 1906, 2 vol. in-16 de X-454 et 476 p. (point de vue rationaliste) ; — H. Monnier, *La mission historique de Jésus*, Paris, Fischbacher, 1906 ; in-8° de XXII-378 p. (reflète les idées de la théologie protestante libérale).

En Allemagne : l'œuvre, ultraradicale et américaine, de Smith, *Der vorchristliche Jesus ;* la brochure de Schmiedel, *Die Person Jesu im Streite des Meinungen der Gegenwart ;* — celle, plus considérable, de H. J. Holtzmann, *Das messianische Bewusstsein Jesu*.

A noter encore, comme représentatifs, bien que le sujet en soit plus vaste, l'ouvrage de Jülicher, *Die religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicænum*, chez nous, Guignebert, *Manuel d'histoire ancienne du Christianisme*, Les Origines ; Paris, Picard, 1906, in-12 de IV-549 p. Sur cette dernière publication voir deux articles du P. Durand dans la *Revue pratique d'Apologétique*, 1er et 15 avril 1907, pp. 48-62 et 117-121.

* * *

Je me suis borné, plus haut, à résumer fidèlement l'explication que propose M. Lepin pour les textes objectés contre l'inerrance du Sauveur. Je voudrais, pour la discuter, avoir fait du problème eschatologique une étude plus approfondie. Certainement cette interprétation ne ralliera pas tous les suffrages, même franchement catholiques. On peut le présumer à l'examen, fût-ce superficiel, des opinions émises dans diverses études récentes. Voici, à titre documentaire, les conclusions de quelques travaux, et pour d'autres de simples indications bibliographiques. On peut, à l'abondance relative, constater que la question est à l'ordre du jour.

J'ai signalé, dans le dernier Bulletin développé, l'article de M. Camuset, publié par la *R. C. F.*, en son numéro du 15 janv. 04. L'auteur recherchait la vraie portée du texte : « Cette génération ne passera point que tout cela n'arrive. » A ses yeux, cette affirmation de J.-C. implique seulement la proximité de la parousie par rapport à la génération contemporaine des prodromes terrifiants, sans nous faire savoir aucunement l'époque où se produiront les préludes de la catastrophe finale. L'une des objections présentées contre cette conception se tirait des passages parallèles au *Non præteribit generatio hæc...*, cf. *Ami*, 1904, p. 404. M. le Doyen de Scey, dans la même revue, n° du 15 nov. 04, pp. 582-596, s'est occupé d'un des logia auxquels je faisais allusion. C'est la parole bien connue : « Je vous le dis en vérité, quelques-uns de ceux qui sont ici (les apôtres) ne mourront point qu'ils n'aient vu (Mt. Mc. Lc.) le royaume de Dieu (Lc. Mc.) venant avec puissance (Mc.), le Fils de l'homme venant dans son règne (Mt.) » (Cf. Mt. XVI, 26 ss. ; Mc. VIII, 38 ss. ; Lc. IX, 26 ss.). Le titre de l'article en dit d'un mot le sens : il s'agit dans ce texte d'*Une vue anticipée de la Parousie*. L'auteur a résumé lui-même son travail, en terminant : excellent exemple, au sentiment du recenseur, et qui trahit le professeur d'antan. « Le texte à étudier : « Il y en a qui ne mourront point... » se rattache nécessairement à l'annonce de la parousie d'une part, et logiquement, dans le récit des évangélistes, à la Transfiguration. L'explication de ce texte doit donc satisfaire à ces deux données. Nous l'avons trouvée en ceci que la Transfiguration était, de par sa nature, et dans l'esprit des spectateurs de cette scène, une vue anticipée de la parousie. Ceux qui ont assisté à la Transfiguration ont vu en fait et ont su qu'ils voyaient par avance « le Fils de l'homme venant dans son règne. » — *Ils l'ont vu*, car la Transfiguration a présenté les deux caractères topiques essentiels qui ne doivent se présenter qu'au jour du jugement : le Messie dans la scheschina et revêtu de l'éclat de la divinité. — *Ils ont su qu'ils le voyaient :* la manière dont ils amènent le récit, — la question qu'ils posent à Jésus après la vision, — le récit qu'en fait saint Pierre le prouvent suffisamment. — Enfin ce privilège extraordinaire des trois apôtres, qui, tant de siècles avant l'événement, ont contemplé un pareil spectacle, avait sa raison d'être dans les circonstances concomitantes. Il fallait fortifier la foi des disciples et confirmer la confession de Pierre. » (p. 595-6). L'inspiration de cette thèse vient de Maldonat. La conclusion qui en découle, c'est que N.-S., loin de tenir la parousie comme prochaine, la regardait au contraire comme assez éloignée. Si les apôtres doivent avant de mourir contempler une *image* de l'avènement glorieux, c'est assez dire qu'ils n'en verront pas la *réalité* avant d'avoir goûté le trépas.

M. Camuset penche, dans ses explications, vers la portée eschatologique, directe ou figurative, des textes ; il a même exclu tout rapport réel entre l'apocalypse synoptique et la ruine de Jérusalem par les armes de Titus. Les critiques catholiques ne paraissent pas le suivre dans cette voie. Ils semblent plutôt accentuer le relief de la portée historique dans les discours et logia prophétiques de Jésus. C'est, à des degrés divers, le cas de Mgr Batiffol et du R. P. Lagrange. Tous deux s'étaient expliqués déjà, plus ou moins brièvement, sur cette question, l'un dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, janvier 1904, pp. 43-48, l'autre dans la *Revue Biblique*, 1896, pp. 474-476, et 1903, p. 309. Ils y sont revenus, avec plus d'ampleur, — le premier dans son récent ouvrage, *L'Enseignement de Jésus* (Paris, Bloud, sans millésime, fin 1905, in-8° de XXVI-306 p., 3 f. 50), pp. 253-296, spécialement 274 ss., — le second en deux

articles de la *Revue Biblique*, juillet et octobre 1906, pp. 382-411, 561-574, sous ce titre : *L'Avènement du Fils de l'Homme*. — Le trait commun de leur interprétation est la part faite tant à l'initiative rédactionnelle qu'au coloris biblique soit chez les évangélistes soit dans leurs sources. C'est à ce double principe d'exègèse, en soi légitime, qu'ils demandent de préférence des solutions pour les difficultés soulevées par l'apocalypse synoptique et les logia de même nature. Tous deux se placent sur le terrain critique : ce qui explique la nature de leurs arguments et le tour de leur discussion ; mais ils entendent respecter, comme une norme, les exigences strictes du point de vue théologique.

Mgr Batiffol verrait assez volontiers, dans le grand discours « sur la fin » (Mc. XIII, 1-31 ; Mt. XXIV, 1-35 ; Lc. XXI, 5-33), ou du moins dans certains de ses passages, un assemblage de logia, de dates et d'occasions diverses, dont la juxtaposition tient de la mosaïque et tend à modifier, pour le regard inattentif, le sens originel. — Si l'on veut dégager le fond eschatologique, dans ce discours, il faut en éliminer « les instructions prophétiques de Jésus sur les épreuves que doit rencontrer la prédication apostolique (Marc, XIII, 9-13 et parall.) » (*ib.* 5-6 ? ; 21-23 ? ; 15-16 ?), et de même « ce qui a trait simplement à la ruine de Jérusalem » (Mc. XIII, 7-9a, 14, 17-19, 30). Il reste, se rapportant à la fin, l'annonce « d'une grande détresse, qui dans la rédaction de saint Marc se confond avec celle du siège de Jérusalem, » une brève description de la parousie (Mc. XIII, 24-29 et pp.) et des conseils pour cette heure redoutable (Mc. XIII, 32-37 et pp.). — D'autre part, ces vues eschatologiques sont traduites en un langage fortement imagé, dont les couleurs sont empruntées aux annonces du jugement divin dans l'A. T. ; il en est de même d'ailleurs pour la prophétie de la ruine de Jérusalem. A qui faut-il attribuer ces réminiscences figurées ? Au Sauveur... ? peut-être. A la tradition rédactionnelle... ? plutôt. Elle aurait en quelque sorte paraphrasé les données générales du Maître, très sobres sur les modalités du siège et de la parousie, en les revêtant de ce coloris biblique aux tons éclatants : du moins Mgr B. « ne serait pas éloigné de le croire. » Naturellement il ne s'avance ici qu'avec la réserve commandée par les difficultés du terrain et le maniement délicat des instruments avec lesquels il entend se frayer la voie. — Quoi qu'il en soit, du reste, de la part à faire au coloris comme au travail rédactionnel en ce qui regarde les « modalités de la fin, » il demeure que N.-S. n'en a point enseigné l'imminence. C'est ce que l'auteur, par une double argumentation, négative et positive, s'attache, pour terminer, à mettre en évidence (pp. 287-294). Il examine, à ce point de vue, les principaux logia objectés ; puis, observe que la note saillante dans les paroles de Jésus touchant la parousie, vise l'incertitude du moment où elle doit se produire : cette incertitude comporte la proximité comme les longs délais, et « c'est dans les longs délais que telles autres déclarations du Sauveur prennent leur valeur » (cf. Mt. XIII, 31-33 ; Mc. IV, 26-29 ; Mt. XXI, 41, 43 ; XXIV, 14). — Au cours de la réponse aux difficultés, le logion visant « ceux qui ne goûteront point la mort avant d'avoir vu » (Mc. VIII, 39 et pp.) est rapporté principalement à la Transfiguration, mais sans le mode d'explication de M. Camuset. La « génération » (γενεά) qui « ne passera point que toutes ces choses n'arrivent » (Mt. XXIV, 34 ; Mc. XIII, 30 ; Lc. XXI, 32) est, suivant Mgr B., l'humanité : ce sens serait postulé par le parallélisme rythmique (cf. pp. 290-291). Cette explication doit être hypothétique, et supposer le sentiment de ceux qui rattachent ce logion au discours sur la fin ; car l'auteur n'a pu oublier ce qu'il a écrit lui-même plus haut, pp. 277-278 : « On entendra encore de la ruine de Jérusalem la parole sur laquelle s'achève le discours : Marc, XIII, 30. *Je vous le dis...* Cette déclaration, en effet, ne peut pas s'appliquer à l'événement dont Jésus dit ailleurs que personne n'en connaît l'échéance, ni les anges, ni le Fils, mais le Père seul. »

Le R. P. Lagrange me semble restreindre la part, certainement large, faite par Mgr Batiffol à l'activité de la tradition rédactionnelle en matière de coloris paraphrastique ; mais il accorde également beaucoup à l'initiative personnelle des évangélistes pour la libre allégation et le groupement des logia du Seigneur. Son étude envisage successivement « Le grand discours eschatologique » (juillet) et les « Autres textes » (octobre).

Pour le premier, le R. P. commence par examiner séparément le texte des trois synoptiques, en s'efforçant de préciser la pensée de chacun d'eux. La trame du discours paraît de prime abord enchevêtrée en saint Marc et en saint Matthieu. Le phénomène de la réponse strophique, si fréquent chez les prophètes, fournit, au jugement du P. L., le moyen d'en démêler l'écheveau. Ce discours, unique en apparence, en comprend en réalité deux distincts, mais de structure identique. Chacun d'eux se partage, au point de vue logique, en quatre aperçus ; au point de vue rythmique, en deux stances : soit, sous ce dernier aspect, un ensemble de quatre strophes. La seconde s'oppose, en parallèle, à la première ; la quatrième à la troisième ; mais comme développement logique de l'idée, la troisième fait suite à la première et la quatrième à la seconde. Voici, du reste, le schéma :

Discours sur la ruine du Temple

I Str.	Les temps de détresse	Mc. 5b-8 ;	Mt. 4b-8
	Comment devront se conduire les fidèles	Mc. 9-13 ;	Mt. 9-14
	La catastrophe	Mc. 14-18 ;	Mt. 15-20
III Str.	Les paraboles	Mc. 28-31 ;	Mt. 32-35

Discours sur l'avènement du Fils de l'homme

II Str.	Les temps de détresse	Mc. 19-20 ;	Mt. 21-22
	Comment devront se conduire les fidèles	Mc. 21-23 ;	Mt. 23-28
	La catastrophe	Mc. 24-27 ;	Mt. 29-31
IV Str.	Les paraboles	Mc. 32-37 ;	Mt. 36-42

En saint Luc on retrouve « les mêmes éléments que dans saint Marc, mais comme transcrits dans un langage plus clair. » La transition entre la description du siège de la cité sainte et celle de la parousie est nettement marquée par la mention des « temps des nations. » A la fin, comme en S. Mc. et en S. Mt., deux séries de conseils, plus ou moins imagés, visent successivement la conduite à tenir par les disciples quand les signes avant-coureurs révèleront le commencement des événements annoncés et celle que ne cessera de leur commander la perspective incertaine de l'avènement final. Entre ces deux termes, début et clôture, de l'eschatologie historique, se place le règne initial de Dieu, par l'expansion de l'Evangile et sa diffusion au sein des nations.

Après l'examen isolé, l'étude d'ensemble. La trame actuelle du discours, tel qu'il ressort de la comparaison des divers textes, comporte trois ordres de développements. — L'un d'eux concerne « la ruine du Temple. » Jésus l'a prédite et cette prophétie est de la plus haute portée. S. Marc et S. Mathieu paraissent avoir mieux conservé les termes que S. Luc. — Vient ensuite « la péricope sur l'apostolat et les persécutions. » Elle a l'air d'une parenthèse. Prononcée par Jésus, elle a dû l'être dans une autre circonstance. Telle semble du moins la conclusion critique. Mais le point de vue rédactionnel se justifie : car la teneur générale est de circonstance et un à propos suffisant permettait le groupement. — Le dernier ordre de développement est formé par « la péricope d'eschatologie cosmique. » Le passage relatif à l'attente parousiaque est absent dans saint Luc qui l'a placé en partie ailleurs. Les trois textes s'accordent à présenter une petite apocalypse. Au point de vue purement critique, il serait douteux, vu ses affinités littéraires, que Jésus l'ait jamais prononcée, et l'on pourrait, *ad hominem*, opposer aux critiques cette fin de non recevoir. Toutefois, l'accord des synoptiques sur le fond doit faire loi, sans parler, pour un catholique, de la tradition exégétique. Le morceau reflète donc, dans leur exactitude substantielle, des paroles du Sauveur. Mais elles ne semblent pas plus dans leur contexte historique que la péricope sur l'apostolat, et « on a le droit d'affir-

mer, avec certains critiques de marque, que le discours sur la ruine de Jérusalem ne contenait pas d'allusions à la fin du monde et à l'avènement du Fils de l'homme. » A supposer cependant qu'on admette un lien chronologique entre la double annonce, on ne saurait aucunement prétendre que Jésus a établi un rapport de coïncidence entre les deux faits prophétisés. « Les trois synoptiques protestent absolument du contraire, » et leur accord sur cette absence de lien nécessaire atteste nettement quelle était à ce propos la pensée du Seigneur. Entre les deux événements prédits, saint Luc place les « temps des nations » ; dans saint Marc et dans saint Mathieu, les disciples, prévenus par les signes avant-coureurs, pourront échapper à la ruine de Jérusalem. Celle-ci est inévitable ; mais à l'encontre des vaines prétentions du Judaïsme qu'il importe de démentir, ni le sort du monde, ni l'avenir du Messianisme ne sont liés à la persévérance ou à la gloire terrestres du temple et de la cité sainte. Dans le désastre annoncé, les fidèles du Christ ont à voir, en ce qui les concerne, moins une fin qu'un commencement. Il ouvre, en effet, l'ère des nations ; il inaugure une phase nouvelle, historique comme cette ère, dans les relations de l'humanité avec son Créateur : cette phase c'est déjà, réalisé ici-bas par l'Evangile, le règne de Dieu. Combien durera-t-elle, en sa condition initiale et terrestre ? Nul ne le sait que le Père, et sa fin sera soudaine, sans les prodromes avertisseurs de la catastrophe nationale. Incertitude, soudaineté : double raison pour les disciples de mener, sans cesse, une vie vigilante et sainte. Jésus les laisse sous l'influence salutaire de cet avertissement. Ils en garderont le souvenir vivace et l'impression profonde ; toutefois ne comprenant que difficilement le règne messianique de Dieu sur la terre sans la présence du Messie, ils mêleront à leurs résolutions de vie détachée des soupirs vers son avènement. « Mais quoi qu'il en soit des idées qui agitaient l'esprit des premiers chrétiens, partagés entre les illusions du judaïsme et les espérances des temps nouveaux, ce qui apparaît comme le fond le mieux attesté et le plus certain de la pensée de Jésus, c'est que la ruine du temple était proche, que ses disciples devaient demeurer fidèles à ses enseignements à lui, sans se laisser envelopper dans une catastrophe inévitable, et en se tenant toujours prêts à paraître devant Dieu. » (p. 411).

Passant aux « Autres Textes, » le R. P. L. demande, pour l'interprétation d'un certain nombre, une clef au symbolisme de la prophétie de Daniel sur le Fils de l'homme. — Mt. x, 23, s'explique ainsi, sans peine, de l'avènement prochain du règne de Dieu en la personne de Jésus. — De même, en Mt. xvi, 27, Mc. ix, 1, Luc, ix, 27, le Sauveur annonce cet avènement pour la génération présente, mais sans préciser davantage la nature du règne. — Quant à Mt. xxiii, 34-38, Luc xi, 49-51 et xiii, 34-35, ce qu'on y découvre, le plus vraisemblablement, c'est la prédiction, « pour une époque incertaine, de la conversion de la nation juive. » — Il s'agit du ciel en Mt. xxvi, 29, Mc. xiv, 25, Lc. xxii, 16 ; et les disciples reçoivent l'assurance de rejoindre leur Maître dans ce royaume du Père ; mais la date de cette réunion demeure incertaine. En Luc, xxii, 28, l'avènement du règne ne peut guère s'entendre que de la résurrection de Jésus. — La réponse au grand-prêtre, dans le grand Conseil, renferme une claire allusion à la prophétie de Daniel, et demande, en conséquence, une interprétation symbolique. Sous cette image biblique, « Jésus a affirmé devant le Sanhédrin sa qualité de Messie et de Fils de Dieu, et annoncé le début prochain de sa glorification comme tel. Non seulement il n'y avait pas là de prédiction fausse, mais tous les chrétiens ont cru parce que les apôtres ont été témoins de cette glorification. » (p. 574).

On a pu s'en rendre compte d'après cette analyse sommaire : pour l'ensemble des difficultés de cet ordre, telles qu'elles subsistent après traduction du symbolisme imagé et juste part faite à la mise en œuvre rédactionnelle, le principe commun et radical de solution doit, au sentiment du directeur de la *R. B.*, être demandé à la distinction, révélée plus clairement et imposée par d'autres textes, entre le double aspect *historique* ou terrestre et *cosmique* ou transcendant et céleste de l'eschatologie (cf. p. 383). — Comment comprendre cette distinction et sa raison d'être ? Le R. P. se réserve de donner à sa pensée des développements ultérieurs. Si je la pressens bien, le bref aperçu que voici pourra servir, en attendant, d'explication.

L'eschatologie, dans son ensemble, forme le dernier plan de l'horizon des Voyants. En cet avenir lointain, se pressent, sous leur regard, sans perspective dégagée, des événements que dominent une idée concrète, le règne de Dieu, un personnage, le Messie. L'arrière-plan de la vision est de la sorte, à la fois, le dernier âge et l'âge messianique, et l'idée de fin se trouve naturellement associée, dans l'Ecriture prophétique à celle d'avènement du règne de Dieu par le Messie. De là, entre autres tournures employées pour introduire les oracles messianiques, la formule expressive, de toutes la plus usitée « be'aḥărit hayyâmîm, » *in novissimo dierum, in novissimis diebus.*

Ce que cette fin limite directement ce sont les premiers plans de l'histoire, tels qu'ils se présentent aux regards des voyants. Par delà qu'y a-t-il ? le ciel ? la terre encore ?... et sur cette terre, des reculs profonds et de lointaines perspectives ? A seule vue, tout d'abord, on ne saurait le dire. Déjà, sans doute, à l'œil des prophètes, le règne de Dieu se laisse entrevoir avec des modalités diverses et des manifestations multiples, son avènement décèle une allure progressive ; le Messie, de même, se montre sous des aspects variés, sa physionomie et son œuvre apparaissent sous un jeu singulier d'ombre et de lumière, de souffrance et de gloire. Mais encore... tous ces traits se projettent, dans la vision, sans localisation précise, ni perspective définie. Ainsi qu'il advient dans l'ordre sensible, aux dernières lignes de l'horizon, où les hautes cimes et les nuées se confondent pour fermer la vue, comme d'un écran continu, de même dans le lointain qui limite le regard prophétique, la terre touche le ciel et les événements de ce double théâtre, quelle que soit la diversité de leur nature et la distance qui les sépare, semblent se juxtaposer et presque mêler leurs contours. L'apparition du Messie, sa prédication, ses conquêtes, ses souffrances et son triomphe, la soumission des Gentils au vrai Dieu, le jugement d'Israël et celui des nations, la transformation de toutes choses, le bannissement des larmes avec les joies sans fin..., autant de faits des « derniers jours. » Mais où et comment se produiront-ils ? Seront-ils simultanés ? successifs ? Se dérouleront-ils là-haut ? ici-bas ? Et pour ceux qui auront la terre comme théâtre, quelle en sera la durée, quel le rapport de chacun d'eux avec les autres et avec la consommation suprême ? Questions à résoudre. Entre le ciel et la terre, entre le temps et l'éternité, en d'autres termes, entre l'*eschatologie historique* et l'*eschatologie cosmique*, le départ est à faire, et, dans la première, plus d'une phase peut être à distinguer. A ce départ, à cette distinction, la multiplicité et la variété des traits convient et préparent. Mais l'œuvre reste à réaliser.

Elle demeure délicate et difficile. Dans la façon dont elle s'opérera, l'analogie avec l'ordre sensible se poursuit. Ici, la réflexion, les connaissances acquises, et, avec plus d'efficace et de sûreté, le rapprochement permettent de remédier à l'impuissance primitive du regard et de corriger, au besoin, l'erreur du premier coup d'œil. Il en doit être de même, dans les desseins providentiels, pour le découvert de l'horizon eschatologique. C'est à l'effort intellectuel secondé par la grâce, de distinguer et de détacher les deux plans, terrestre et céleste, d'y localiser les scènes du dernier avenir, et dans le premier, de discerner, ou du moins de pressentir les distances chronologiques. Sous la convergence des lumières naturelles et surnaturelles, les grandes lignes

de la perspective se laisseront progressivement entrevoir. Mais rien ne vaudra, pour leur discernement précis et pour la perception des détails, comme l'expérience, fruit du rapprochement historique. Cet acheminement de l'humanité vers ses suprêmes destinées permettra de découvrir dans l'horizon eschatologique des lointains terrestres insoupçonnés. Un point cependant ne cessera de se dérober : celui, dans cet ordre, très réel, où le ciel rejoint la terre, où le temps doit faire place à une autre durée. Ce point, cette heure, c'est le secret du Père. Jésus n'a pas jugé bon de nous l'apprendre.

Dans ses prédictions personnelles, le Sauveur a parlé, plus ou moins, comme il le fallait pour son auditoire, le langage des Voyants, ses figures et ses devanciers. En ce qui regarde le jugement et le règne de Dieu, il s'est borné à marquer, par des traits suffisants et non équivoques, la distinction des deux perspectives, historique et transcendante ; mais conformément aux desseins de son Père, il a laissé dans l'ombre la distance qui les sépare. Cette réserve, la connexion apparente des plans dans l'Ecriture prophétique, connexion que l'Apocalyptique contemporaine tendait plutôt à resserrer encore, devait amener naturellement les témoins des premiers événements des « derniers jours » à regarder comme prochaine la réalisation des autres. C'était chez eux sentiment spontané, conclusion instinctive plutôt que conviction ferme et raisonnée. Il ne répugne pas que les Apôtres aient dans une certaine mesure partagé cet état d'âme, si fréquent autour d'eux. Il se peut même qu'il ait influé sur la façon dont ont été recueillis et groupés les logia du Seigneur ayant trait aux divers aspects du jugement divin et que la distinction des perspectives, sans importance pour une attention préoccupée, s'en soit trouvée affaiblie. En cette voie conjecturale, il ne faut d'ailleurs s'engager qu'avec prudence. En tout cas il reste que jamais les Apôtres et auteurs inspirés n'ont perdu de vue que mille ans sont pour Dieu comme un jour (cf. II Pet. III, 8), et leur enseignement formel, traduisant le dernier mot de leur pensée, a toujours été l'écho de la parole du Maître : « On ne sait ni le jour, ni l'heure » (cf. I Thess. v, 1. ss.). « On ne sait pas, mais ce sera sans doute bientôt ; » ainsi pensait-on de la consommation finale, au lendemain de l'apparition du Messie ; j'oserai le dire : rien de plus naturel. « On ne sait pas, mais apparemment de lointaines perspectives d'avenir terrestre s'ouvrent encore pour l'Eglise militante » : telle est l'impression spontanée résultant, dans l'ensemble des âmes, des longs siècles écoulés depuis le début du « dernier âge » et du jour qu'ils ont jeté sur le texte sacré ; et cela, de même, est naturel. Qui pourtant voudrait répondre, avec certitude, que ce second sentiment, malgré les lumières nouvelles qu'il suppose, est plus près de la vérité objective que le premier ?

Je me suis laissé entraîner, en développant cet aperçu, loin des articles du R. P. Lagrange ; peut-être aussi, loin de sa pensée : je ne sais. En tout cas, j'y reviens, pour signaler l'analyse faite de son étude, pour les lecteurs de la *Revue du Clergé français*, par le R. P. Hugueny, O. P., professeur de théologie à l'Ecole biblique. L'article a pour titre : *Le grand discours eschatologique des évangiles synoptiques* (cf. *R. C. F.*, 15 janvier 1907, pp. 366-386). L'ancien disciple, en reproduisant les vues du maître, s'en écarte sur quelques points : ce qui prouve, au moins, qu'on admet à l'E. B. la libre discussion. Le P. H. rattache au discours sur la ruine de Jérusalem les versets 19-20 de S. Mc et 21-22 de S. Mt. De plus, il se demande si la péricope touchant l'apostolat est vraiment hors contexte. « Dans l'entretien de cette mémorable soirée, Jésus ne toucha pas qu'un sujet. Il eut l'occasion de renouveler des recommandations analogues à celles qu'il avait déjà données en d'autres circonstances. » (P. 371). J'ajouterai : l'économie du discours eschatologique, telle que la restitue le R. P. L., ne milite-t-elle pas contre ses conclusions sur le rapport de ce fragment ? Il est appelé par le développement correspondant dans la strophe parallèle. S'il n'est pas en situation, au moins quant au fond, il faut voir dans ce galbe harmonieux de l'oracle, coulé, dit-on, au moule antique, quelque chose de purement artificiel, et en faire honneur non pas au divin prophète, mais à la tradition anonyme ou à saint Marc. Sous la plume de ce dernier, si peu soucieux de l'argument prophétique, la préoccupation ne se comprend guère, et d'autre part l'attribution anonyme en pareil cas sent quelque peu l'*effugium*. — A cette remarque d'ordre critique, faut-il en joindre une autre qui s'inspire d'un double point de vue, rationnel et théologique ? Elle offre d'ailleurs un caractère général. Je me demande si l'on ne diminue pas à l'excès la préoccupation historique dans la narration des premiers synoptiques, en concédant, comme conséquence, une liberté, bien large, aux évangélistes par rapport au groupement et à l'encadrement, je dirais volontiers à la mise en valeur des faits et paroles qui entrent dans leur récit.

A signaler encore à propos d'eschatologie évangélique :

Un article de A. Michel, *Quelques notes sur la Parousie*, dans la *Science catholique*, janvier 1904, pp. 97-109. L'auteur expose les opinions défendues par le R. P. Billot, dans la seconde édition de son traité *De Novissimis* (de quo cf. *Ami*, 10 déc. 1903, p. 1142).

Une étude attribuée par la *R. Aug.*, au P. Knabenbauer (?) et parue dans la *Civiltà* en 1905 (cf. *R. A.*, VI, 634) ; elle traite de l'*Enseignement de Jésus sur son second avènement*.

Une publication du chanoine Cellini, professeur au Séminaire de Ripatransone, *Saggio storico-critico di Esegesi Biblica sulla interpretazione del Sermone Escatologico Matt. XXIV, 3-51 — Marc, XIII, 3-37 — Luc, XXI, 5-36*. Florence, Librairie d'édition florentine, 1906 ; un vol. in-8 de XXXV-209 pp. ; 2 fr. 50.

Deux articles de G. Ballerini, dans la *Scuola cattolica*, 1906, 4e série, t. x, pp. 108-120, 553-571. — Sous ce titre : *La questione biblica escatologica*, l'auteur réfute l'opinion de M. Loisy sur l'enseignement par Jésus de la proximité de la Parousie (cf. *B. Z.*, 1907, p. 212).

III

Dans la recension de l'ouvrage de M. Lepin, j'ai parlé à plusieurs reprises du *Secret messianique*. Très à l'ordre du jour, la question pourtant n'est pas nouvelle. Il y a longtemps que les commentateurs ont relevé le silence imposé par Jésus aux esprits démoniaques touchant son origine et sa dignité, et la discrétion commandée sur le même sujet aux disciples ou aux miraculés. Ils ont donné de cette attitude du Sauveur des raisons diverses ; ils ont allégué l'inconvenance de certains hommages, le caractère intempestif de certains autres, la nécessité, générale, de prévenir les écarts de l'enthousiasme populaire, de ménager les susceptibilités de l'autorité romaine et du parti pharisien. Toutes ces explications gardent leur réelle valeur. On ne saurait nier pourtant que le problème ait été élargi récemment et étendu à la réserve habituelle gardée par le Sauveur dans la manifestation de sa messianité. De plus, en ce qui regarde le rôle joué par ce secret dans l'économie de l'Evangile selon saint Marc, l'objection a pris un aspect nouveau, par la publication de l'ouvrage de M. Wrede, *Le Secret Messianique dans les Evangiles* [1]. Quelques notes sur ce point spécial

[1] *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen, 1901.

pourront être utiles à l'ensemble des lecteurs de l'*Ami*. Elles seront particulièrement bienvenues, je crois, auprès de plusieurs. J'en ai extrait déjà certaines lignes, à propos de l'article de M. Lesêtre sur le *Messie* dans le *Dictionnaire de la Bible* (cf. *Ami*, 1907, p. 203). Les voici, telles quelles, dans leur teneur intégrale. Elles s'inspirent des ouvrages ou articles du R. P. Rose, de MM. Jacquier, Lesêtre, Mangenot, et de réflexions personnelles. Elles ont été rédigées avant que j'eusse pris connaissance du livre de M. Lepin. L'accord, spontané, avec cet auteur, en ce qui touche les rapports entre le secret et la mort du Messie, semble de nature à confirmer la justesse de l'aperçu.

La thèse de M. Wrede sur le rôle du Secret messianique en saint Marc peut se résumer ainsi brièvement : — Le second évangile est une composition savante dont l'économie du Secret messianique forme la trame. L'auteur s'est mis en face de l'incrédulité juive, et s'est proposé de résoudre par cette attitude d'Israël le problème soulevé pour l'apologétique primitive par le fait de cette incroyance. Rien de plus radical que sa solution : Israël n'a pas reçu le Messie, parce que le Messie ne s'est pas révélé à son peuple, mais seulement à une élite choisie. Cette conception est d'ailleurs, aux yeux de M. Wrede, toute fictive. L'histoire la dément, non pas précisément en attestant le caractère universel de la manifestation messianique, mais en rejetant complètement toute révélation de ce genre : la Messianité de Jésus étant née, dans la conscience des apôtres, de la foi en sa résurrection.

Je n'ai pas à réfuter ici l'idée que se fait le critique rationaliste de la vie du Sauveur; sa négation radicale a été sévèrement appréciée Outre-Rhin, et, ainsi que je l'ai noté (cf. supra p. 440), un autre critique, pareillement rationaliste, a qualifié l'état d'esprit dont elle procède, de « scepticisme maladif ». Je veux me borner à examiner le jugement émis sur l'Evangile de saint Marc. Au lieu d'être l'écho vibrant et ingénu d'un témoignage oculaire, cet écrit deviendrait une thèse savante au service d'une idée-mère fictive, le Secret messianique. Que penser d'une pareille conception ?

I. On constate à neuf reprises en Mc. la mention d'un ordre de silence sur les miracles de Jésus ou les privilèges de sa personnalité, I, 24-25 ; I, 34 ; I, 43 ; III, 11-12 ; V, 43 ; VII, 36 ; VIII, 26 ; VIII, 30 ; IX, 8. Deux au moins de ces passages, III, 11-12 ; VII, 36, sont propres au second évangile, et généralement la défense de divulgation y est formulée en termes plus forts que dans les autres synoptiques. On peut donc admettre que l'auteur a donné à ce secret une attention spéciale, et qu'il s'en exprime avec plus de suite et d'insistance que S. Mt. et S. L. Est-ce suffisant pour chercher là l'idée-mère de son évangile ? Non pas. Car ce relief du secret dit messianique ne s'y présente pas d'une façon relativement bien saillante (la plupart des mentions sont communes et Mt. en offre une spéciale, IX, 20) ; de plus il disparaît totalement à partir du chapitre IX : il ne saurait donc former l'ossature de l'écrit. On y peut reconnaître un trait caractéristique de l'évangile, l'effet d'une préoccupation secondaire de l'auteur : c'est tout.

II. Quelle était cette préoccupation ? — Mang., Rose, accordent l'existence chez S. Mc. d'une vue d'apologétique. Il aurait effectivement pensé au problème de l'incrédulité juive, et songé à le résoudre en notant avec soin les ordres de respecter le secret et de garder le silence ; mais ces ordres appartiendraient d'ailleurs pleinement à l'histoire. — Je ne répugnerais point à cette conception, sous deux réserves toutefois. La première, que j'estime absolument fondée, c'est que cette préoccupation de l'incrédulité juive n'est pas propre à saint Marc, mais existait chez saint Pierre et se traduisait d'une façon analogue dans sa catéchèse. De fait, si nous relisons les discours du Chef des Douze, dans les Actes, nous y constatons le soin d'atténuer le crime d'Israël, en plaidant en sa faveur l'ignorance, III, 17 ; d'en expliquer la possibilité, en le rattachant aux vues et volontés de la Providence sur la Passion de Jésus-Christ, II, 23, III, 18 ; spécialement, dans sa prédication aux Gentils, nous le voyons relever ce qu'offre de divinement voulu le choix des témoins autorisés de la vie du Sauveur et particulièrement de sa résurrection, X, 39, 41. Par conséquent, admît-on même l'avis de Wrede sur l'importance à donner au secret messianique dans le plan de S. Mc., on ne serait pas en droit de méconnaître dans l'écrit de ce dernier, en vue d'en infirmer la valeur historique, un écho fidèle de la prédication et des souvenirs de saint Pierre. — Ma seconde réserve porterait sur la façon dont il convient de concevoir le problème de l'incrédulité juive dans l'esprit de saint Marc. Il me semble que pour le disciple, comme pour le maître, il ne s'est pas posé isolément, mais en connexion avec un autre, non moins difficile, celui de la Croix. Comment le Christ a-t-il pu être crucifié, et cela par son peuple ? telle était la grande énigme qui se posait à l'esprit des premiers catéchumènes et néophytes, juifs ou païens. C'est elle qu'envisage et résout saint Pierre, dès ses premiers discours à Jérusalem, Act., II, 23, III, 17, 18. On en retrouve, si je ne me trompe, la préoccupation dans le second évangile. — Les réserves formulées le laissent suffisamment entendre : à mon sens, l'intention apologétique n'est chez saint Marc qu'indirecte et médiate. La préoccupation de l'incrédulité juive n'existe dans son écrit que parce qu'elle se trouvait dans la prédication de saint Pierre et le problème y est posé sous le même aspect.

III. Mais la solution donnée à ce problème par le Prince des Apôtres et par son disciple n'est-elle pas fictive ? Non : l'appel explicite ou implicite fait par eux à l'ignorance, au moins relative, d'Israël, répond à l'histoire, et l'économie du secret messianique rentrait dans le plan providentiel de l'Incarnation rédemptrice.

On l'a vu déjà, si Mc. insiste davantage sur la défense de divulgation de certains faits ou de certaines affirmations, ce même ordre de silence se retrouve dans les autres synoptiques et la mention en est presque aussi fréquente. On peut en être surpris ; on en a d'autant moins le droit de l'écarter comme n'étant pas historique. C'est un fait irrécusable : non seulement Jésus a rejeté le témoignage rendu à sa puissance ou à son origine par les démons, mais à plusieurs reprises il a imposé silence à la reconnaissance des miraculés, à l'admiration et à la foi de ses disciples.

Quelle pouvait être la raison de cette conduite ? Pour expliquer l'attitude du Sauveur, il faut la bien saisir. — Jésus est loin d'avoir opéré tous ses miracles dans l'intimité d'un cercle restreint : le contraire éclate dès le début et à chaque page de l'Evangile, même en saint Marc, I, 21-28 ; 32-34 ; 39 ; II, 2 ss..., etc.[1] S'il impose habituellement le silence aux esprits de ténèbres, il le fait plus rarement à l'égard des miraculés et des disciples, guidant apparemment sa manière d'agir sur les circonstances ; parfois même il intime l'ordre contraire, Mc., V, 19. En tout cas, ses défenses sont loin de réussir toujours : *ib.*, I, 44-45 ; VII, 36-37 (l'épisode est propre à saint Marc). Aussi voit-on à chaque instant les évangélistes relever les manifestations de l'admiration et parfois de l'enthousiasme populaire, Mc, I, 27-28 ; 35 ; 45, etc. — Seulement, et ce trait nous ramène au problème posé, l'admiration s'exalte-t-elle dans la foule grandissante, l'enthousiasme tend-il à se traduire par des hommages extraordinaires, Jésus se dérobe, Mc, I, 35 ss. ; 45 ; III, 13 ; VI, 45, etc. (cf. ll. pp. spéc. Jean, VI, 14-15) ; c'est à ces moments qu'il réprime avec le plus de force les affirmations des esprits malins proclamant en lui le Messie, Mc, III, 12. Manifestement il ne veut pas, durant la première période de son ministère, en Galilée, être salué sous ce titre. Par ses miracles, il veut accréditer sa doctrine ; c'est sur son enseignement plutôt que sur sa personnalité qu'il entend, au moins *directement*, attirer l'attention : « Le temps est accompli et le royaume de Dieu est proche. Repentez-vous et croyez à l'Evangile. » Mc, I, 15. Ainsi entre-t-il en scène dans le Nord, et c'est le Maître parlant d'autorité que salue d'abord l'admiration du peuple, I, 22. (La fin de ce chapitre et tout le début du second Ev. est à étudier sous ce rapport). Il demande, habituellement, la foi pour l'Evangile, c'est-à-dire pour l'annonce du royaume de Dieu ; ce n'est que plus tard qu'il la demandera, *directe et explicite*, pour les attributs de sa divine personnalité. — Un temps viendra en effet où Jésus les laissera publiquement proclamer, Mc, X, 46-52 et ll. pp., acclamer par la foule, Mc, XI, 10 ; Mt, XXI, 9 ; Lc, XIX, 38-40 ; Jean, XII, 13, où lui-même les affirmera solennellement devant le sanhédrin, Mc, XIV, 61, 62 ; Mt, XXVI, 63, 64 ; Lc, XXII, 66-71, ou au tribunal de Pilate, Mc, XV, 2 ; Mt, XXVII, 11 ; Lc, XXIII, 3 ; Jean, XVIII, 33-37. Or, et ce point est à noter, le changement d'attitude générale coïncide avec le moment où le Sauveur s'achemine vers la Judée, pour y mourir.

Pourquoi cette date ? Serait-ce que la conduite antérieure de Jésus offrait quelque relation avec sa Passion et sa mort ? La seule époque du changement invite à se poser la question. On y est convié de plus par cette remaque : la défense formelle intimée aux apôtres de divulguer la Confession de Pierre et la Messianité de leur Maître est immédiatement suivie dans les trois synoptiques de la première annonce de la Passion ; en S. L., elle y semble logiquement liée. Cf. Mt, XVI, 20 ss. ; Mc, VIII, 30 ss. ; Lc, IX, 21-22. Même ordre de silence à la suite de la Transfiguration, qui a révélé dans le Fils de l'Homme le Fils de Dieu ; cette fois, dans la teneur même, il est fait mention implicite de la mort du Sauveur : « *Præcepit illis ne cuiquam quæ vidissent narrarent, nisi quum Filius hominis a mortuis resurrexerit.* » Mc, IX, 8 ; cf. Mt, XVII, 9. Et pourquoi pas avant ? Quel peut être le lien entre le secret messianique et le trépas de Jésus ? Jette-t-il quelque jour sur la raison de ce secret mystérieux ?

Il y a entre les deux faits une première relation obvie et qui me semble certaine. Déjà, je l'ai laissé pressentir. On sait le rêve du Judaïsme contemporain du Sauveur : libération du joug romain, restauration terrestre de la royauté davidique, expansion, par la conquête, de sa puissance politique ; perpétuité de cette économie « où le Temple et la Loi demeureront comme les principaux organes de la purification et de la sanctification. » (Rose). Tout cet idéal s'incarnait, pour les Pharisiens comme pour le peuple, dans le nom du Messie. Bien différente était la réalité apportée à la terre par Jésus. Il ne pouvait donc accepter dès l'abord un titre qui était un vrai programme en plein antagonisme avec le sien. Il devait au préalable rendre à ce titre son sens prophétique, sa portée véritable. C'est à quoi tendirent son enseignement sur la nature et les destinées du royaume de Dieu, ses leçons multiples sur la sainteté intérieure, l'humilité, le détachement et le sacrifice, l'annonce par lui réitérée de ses souffrances et de sa mort et l'affirmation de leur nécessité. Mais, jusque dans les meilleures âmes, cette doctrine se heurtait persévéramment à des préjugés invincibles. Cf. Mc, VIII, 32 ss. ; IX, 31 ; 32 ss. ; X, 24 ; 35-45 ; cf. ll. pp. Seul, le drame du Calvaire, avec son couronnement céleste, devait briser les illusions encore persistantes dans les âmes fidèles, écarter définitivement l'idéal juif d'un règne messianique politique et terrestre. On comprend dès lors que Jésus ait voulu renvoyer à cette date la confession publique, par les siens, de son titre de Messie, et qu'il ne l'ait accepté ou revendiqué personnellement qu'à l'heure où sa mort était devenue prochaine et humainement inévitable.

[1] Les citations sont prises à saint Marc, comme particulièrement probantes en raison de son insistance sur le secret.

Oui, inévitable. Et cette pensée nous conduit à un autre aperçu qui me paraît vraiment probable. L'économie du secret messianique devait ménager la réalisation des vues providentielles rattachant à la mort du Christ le salut de l'humanité. D'après les desseins de Dieu, le Messie devait souffrir et mourir pour le rachat du monde. Mais la réalisation de ce divin vouloir demandait que le peuple juif ne reconnût pas le Messie, objet de son attente, dans l'humble, pauvre et doux prophète de Nazareth. Sans ce voile d'obscurité, de détachement, d'humaine faiblesse, jeté sur la gloire du Seigneur, et dont le sectarisme orgueilleux des pharisiens, les aspirations terrestres de la nation, ne surent pas percer le mystère, jamais Israël n'eût laissé et surtout n'eût fait monter Jésus sur la croix. (Cf. I Cor. II, 8). La manifestation du Christ devait donc être ménagée de telle sorte qu'elle éclairât les âmes de bonne volonté sans s'imposer irrésistiblement à l'ensemble du peuple, par son éclat et notamment par ces rayons de gloire et de grandeur humaine dont l'attente commune nimbait le Messie de son rêve. Voilà pourquoi Jésus, durant la plus grande partie de sa vie publique, loin de rechercher et de provoquer les témoignages publics de la gratitude, les élans de l'enthousiasme populaire, fait tout pour les prévenir, et, quand ils éclatent, les réprime ou s'y dérobe par la fuite. (Cf. ll. sup. cc.). C'est pour la même raison qu'il ne se présente pas aux masses sous le nom électrisant de Messie et qu'il ne veut pas être salué de ce titre, à la signification humanisée. (Cf. *ib.*). Loin de flatter le rêve national, il semble s'attacher à le contredire. A l'idéal du pharisaïsme, il oppose sa Loi de pureté intérieure, d'humilité et d'amour; aux foules éprises de revanche, de prospérité matérielle, d'expansion victorieuse, il prêche la soumission, le détachement et le sacrifice. En dépit des miracles qui l'accréditent, cette doctrine ne gagne pas l'ensemble des cœurs. L'attention sympathique, l'admiration et l'attachement des débuts pour le jeune prophète galiléen font place, assez promptement, au mauvais vouloir jaloux, à l'opposition déclarée, dans l'élite dirigeante, plus lentement, à l'indifférence, à la froideur, au sein de la foule. La haine entretient, propage et exploite la désaffection ; ce que celle-ci fait désormais possible, le meurtre juridique de Jésus, celle-là le rend certain, inévitable. Le Sauveur ne l'ignore pas. Cette mort violente, il la prévoit; il l'annonce. Loin de l'éviter, il marche au-devant d'elle : car il la veut, lui aussi, non pas comme terme de l'élection coupable de ses ennemis, mais dans le rayonnement du bon plaisir divin où elle se relie au rachat et au salut du monde. A cette heure où il s'achemine vers le théâtre de sa Passion, il n'est plus à craindre que les aspirations nationales, incarnant leur objet en sa personne, faussent sa mission et entravent du même coup l'exécution du plan rédempteur. Aussi change-t-il d'attitude à l'égard des hommages publics et du titre de Messie : il permet et prépare le triomphe des Rameaux; il revendique devant ceux qui le jugent le nom et la dignité de « Roi des Juifs, de Christ Fils de Dieu. » Dans le Crucifié du Calvaire, sûrement le peuple élu ne reconnaîtra pas le Messie de son rêve : du moins faut-il qu'éclairées par les œuvres et les enseignements de Jésus, par les affirmations solennelles de l'heure suprême, les âmes droites puissent y discerner le Messie de la divine Promesse, la Victime innocente portant le faix des iniquités du monde, le divin Délaissé, le céleste Patient dont David et Isaïe ont par avance dit les douleurs et chanté le triomphe glorieux.

Résumons en quelques lignes cette troisième remarque, en y reliant ensuite celle qui la précède : — Le secret messianique n'est point une fiction apologétique, mais un fait historique. Jésus l'a voulu pour sauvegarder le caractère véritable de sa mission, et il l'a maintenu en conséquence jusqu'aux approches de sa Passion, parce que, seule, sa mort, suivie de la résurrection glorieuse, devait sceller d'une empreinte définitive le cachet propre de son œuvre. Il savait d'ailleurs ménager ainsi l'accomplissement du plan divin, où les souffrances du Messie devaient être la rançon de l'humanité pécheresse, le gage et le principe de son action conquérante sur les cœurs (cf. Mt. XVI, 20 ss., XVII, 21, 22; XX, 17-19 et ll. pp.; præs. J. XII, 23 ss., 32); et il embrassait, d'une acceptation aimante, toute cette économie, objet du bon plaisir de son Père. — Les éléments de cette économie avaient trop d'importance dans la vie publique du Sauveur pour ne pas s'imposer à la catéchèse primitive, de caractère historique. Leur réalité et leur relief objectifs sont même, à mon sens, la raison fondamentale pour laquelle le secret messianique occupe une telle place dans le second Evangile. Je ne voudrais point nier pourtant que S. M. se soit préoccupé de l'incrédulité juive, qu'il ait entendu l'expliquer partiellement, en même temps qu'il rendait compte du mystère connexe, la croix de Jésus. Saint Pierre, sûrement, avait ce souci dans sa prédication. Il ne saurait donc être étrange de le découvrir dans l'écrit de son disciple et interprète; bien plus, il est logique de l'y présumer et naturel de l'y reconnaître.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

S. Congrégation des Indulgences

I

10 avril 1907.

Le Saint-Père recommande aux évêques de faire célébrer chaque année, dans leurs églises cathédrales, de préférence pendant l'octave de la Fête-Dieu, un Triduum spécial pour promouvoir la communion fréquente. — Dispo-

sitif des cérémonies. — Dans les églises paroissiales. — Concession d'indulgences.

S. Congregationis Indulgentiarum Litteræ

Rme Domine,

Decretum de quotidiana Ssmæ Eucharistiæ sumptione a S. Congr. Concilii anno 1905 sub die 20 decembris evulgatum, quanto piorum fidelium plausu et quam ingenti animi gaudio sit exceptum, apprime testantur epistolæ quamplurimæ, quæ ad hanc Apostolicam Sedem undique sunt delatæ, ex quibus eruitur in pluribus locis hanc piam et saluberrimam praxim quotidianæ Communionis suscipiendæ uberes fructus edere cœpisse, et in posterum uberiores quoque in christiano populo fore edituram. Et merito : siquidem refrigescente hominum pietate, procul dubio remedium nullum aliud efficacius excogitari potest, quo elanguentia christianorum corda ad Deum redamandum vividius excitentur, quam frequens et quotidianus ad sacram Synaxim accessus, in qua Ille sumitur, qui fons est ardentissimæ caritatis.

Quapropter Summus Pontifex, qui valde gavisus est de hujusmodi salutari fructu huc usque percepto, vehementer exoptans, ut ipse jugiter perseveret, imo majora in dies incrementa suscipiat, mihi munus demandavit Amplitudinem tuam et totius Orbis Catholici sacrorum Antistites hortandi, ut cœptis insistentes omnem impendant operam, quo Christifideles frequentius, imo quotidie, sacram Eucharistiam sumant ; hoc enim divino Convivio supernaturalis eorumdem vita indesinenter alitur et efflorescit.

Ipse vero Beatissimus Pater ratus ad hunc optatum finem assequendum admodum conferre, si christiani populi assiduis precibus una simul effusis dulcissimam Deo vim inferant ; in votis habet, ut quotannis, si fieri poterit, in singulis Cathedralibus Ecclesiis, infra Octavam solemnitatis Corporis Christi, vel si locorum et personarum adjuncta aliter expostulaverint, alio anni tempore a Rmis Episcopis statuendo triduanæ Supplicationes celebrentur juxta methodum heic subjectam :

I. Supplicationes semper peragantur feria VI, sabbato et die Dominica vel immediate post solemnia Corporis Christi, vel alio tempore, uti supra relatum est. Hisce vero singulis diebus sermo habebitur, quo populus edoceatur de ineffabili Eucharistiæ Sacramenti præstantia, et potissimum de animi dispositionibus ad illud rite suscipiendum.

Hoc expleto, publicæ venerationi exponatur Ssma Eucharistia, eaque coram sequens recitabitur oratio :

« O dulcissime Jesu, qui in hunc mundum venisti, ut omnes animas vita ditares gratiæ tuæ, ad quam in illis servandam simulque fovendam in augustissimo Eucharistiæ Sacramento salutare pharmacum earum infirmitatibus sanandis, et cibum divinum debilitati sustinendæ temetipsum quotidie præbes, Te supplices deprecamur, ut super eas sanctum tuum spiritum benignus effundas, quo repletæ, lethali labe si quæ sint inquinatæ, ad Te revertentes, vitam gratiæ peccatis deperditam recuperent ; quæ vero, Te misericorditer largiente, jam Tibi adhærent, quotidie, prout cuique dabitur, ad tuam cælestem Dapem devote accedant, qua roboratæ, venialium culparum a se quotidie admissarum antidotum sibi comparare, vitamque gratiæ tuæ alere valeant, sicque magis magisque emundatæ, sempiternam in cælis beatitudinem consequantur. Amen. »

Dein vero, post cantum hymni *Tantum ergo* populo Benedictio Ssmi Sacramenti elargiatur.

II. Die vero Dominica, quæ postrema erit earumdem supplicationum, mane, more sueto, missa parochialis celebrabitur, in qua habita a Parocho Homilia de Evangelio Dominicæ infra octavam solemnitatis Corporis Christi, quod optime consonat mysterio Eucharistiæ explanando, Christifideles conjunctim de altari sancta libabunt : sin autem alia eligatur Dominica extra præfatam octavam, loco Homiliæ in Evangelium diei, concio fiat ad populum, qua ferventius ad Eucharistiam in ipsa Missa suscipiendam disponatur.

A meridie eædem sacræ functiones iterentur, quæ anteactis diebus sunt peractæ. In concione tamen Oratores ad ferventiorem erga sanctissimum Sacramentum pietatem hortentur fideles, speciatim vero ad frequentiorem cælestis Convivii participationem, juxta probatam Catechismi romani doctrinam, uti innuit S. Congregationis Concilii memoratum Decretum, sub num. VI. Tandem antequam hymnus *Tantum ergo* decantetur, hymnus Ambrosianus præmittatur.

Quo vero omnibus magis innotescat quam ardens sit desiderium Summi Pontificis frequentioris communionis promovendæ, maximopere Ipse commendat, ut in curialibus etiam templis, prout quisque Episcopus pro sua prudentia et sagacitate dijudicabit, saltem locum habeat ea pia exercitatio, quæ in Cathedralibus Ecclesiis celebranda superius est proposita die Dominica infra eamdem solemnitatis Corporis Domini octavam, vel alia in anno Dominica.

Hisce autem piis exercitationibus, ut alacrius intersint fideles, Ssmus Dominus Noster Indulgentias defunctis quoque applicabiles clementer elargitus est uti infra : nempe 1° *septem annorum totidemque quadragenarum* quolibet Triduanarum precum die ; 2° *plenariam* semel in Triduo lucrandam, die cujuslibet arbitrio eligenda infra ipsum Triduum, si eidem qualibet die devote adfuerint, simulque sacramentali confessione expiati, s. Synaxim susceperint et ad mentem Sanctitatis Suæ pie oraverint ; 3° *Plenariam* die Dominica ab omnibus acquirendam, qui confessi ad sacras Epulas simul congregati accesserint in Cathedralibus Ecclesiis, vel etiam in Curialibus et, uti supra, preces effuderint.

Interim Amplitudini Tuæ omnia felicia a Domino adprecor.

Romæ, ex Secretaria S. Congregationis Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præpositæ, die 10 aprilis anno MDCCCCVII.

Amplitudinis Tuæ, uti Frater,

S. Card. Cretoni, *Præfectus.*
Diomedes Panici, *Archiep. Laod., Secret.*

II

26 avril 1907.

Une indulgence de cent jours, toties quoties, *est accordée à la récitation d'une prière à la T. S. Vierge, pour obtenir de faire de bonnes études.*

« O Sanctissima Virgo Maria, quæ Salvatorem Jesum genuisti, Lumen æternum mundo effudisti, o Mater divinæ scientiæ, cujus pia intercessio innumeris mentibus incultis et ignorantibus mirabiliter progredi in scientia et pietate obtinuit, Te studiorum meorum præsidem ac patronam eligo.

« Per tuam intercessionem, o Mater bonorum studiorum, Spiritus Sanctus animam meam impleat lumine et fortitudine, prudentia et humilitate ; det mihi voluntatem rectam, intelligentiam, memoriam, facilitatem sufficientem, docilitatem præsertim mentis et cordis ut in omnibus, secundum divinæ sapientiæ consilia, progredi possim.

« Defende me, o bona Mater, adversus spiritum superbiæ, præsumptionis, vanæ curiositatis et inconstantiæ ; præserva me ab omni scandalo, ab omni errore, ab iis omnibus qui possent fidem meam corrumpere, luciditatem intellectus, puritatem cordis, pacem animæ meæ turbare.

« Fac, o Maria, ut sub tuo Patrocinio, semper submissus directionibus et doctrinis Sanctæ Ecclesiæ, Matris meæ, cum securitate, fortitudine et constantia incedere possim in viam veritatis et virtutis, et tandem pervenire ad cognitionem, amorem et æternam possessionem Jesu Christi, Domini Nostri, Filii tui. *Amen.* »

Fidelibus recitantibus hanc precem Indulgentiam centum dierum toties quoties lucrandam concedimus.

Die 26 aprilis 1907.

Pius Pp. X.

Præsens rescriptum exhibitum fuit S. Congni Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præpositæ.

Datum Romæ, e Secria ejusdem S. Congnis, die 27 aprilis 1907.

D. Panici, Archiep. Laodicen., *Secret.*

III

11 mars 1907.

Une indulgence de 300 jours, une fois par jour, est accordée à la récitation d'une invocation au Sacré-Cœur de Jésus.

« O Jésus, vie éternelle dans le sein du Père, vie des âmes faites à votre ressemblance, au nom de votre amour, faites connaître, révélez votre Cœur ! »

Recitantibus hanc invocationem 300 dierum indulgentiam semel in die lucrandam concedimus.

Die 11 martii 1907.

Pius Pp. X.

Præsentis Rescripti authenticum exemplar exhibitum fuit huic S. Congregationi Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præpositæ.

Datum Romæ ex eadem Secria, die 15 martii 1907.

D. Panici, Archiep. Laodicen., *Secret.*

IV

18 décembre 1906.

On doit regarder comme récitation privée *du Petit Office de la Sainte Vierge celle qui se fait les* portes closes, *lors même qu'elle aurait lieu en commun dans un oratoire public annexé à une maison religieuse.*

Desideratus Josephus Mercier, archiepiscopus Mechliniensis, huic S. Congregationi Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præpositæ exponit quod sequitur :

In pluribus communitatibus religiosis votorum simplicium suæ diœcesis, officium parvum B. M. V. etiam publice seu communiter recitatur in lingua vernacula. Cum membra istarum communitatum sint ignara linguæ latinæ ideoque difficilius introduci possit regula recitandi officium hac lingua ; cum autem ex decreto diei 28 Augusti 1903, indulgentiæ annexæ istius officii recitationi, si lingua vernacula fiat, valeant tantum pro recitatione privata ; hinc enixe rogat infrascriptus Orator ut concessio præfati decreti extendatur ad recitationem publice seu in communi peractam, ita ut omnes qui in communitatibus regiosis suæ diœcesis officium parvum B. M. V. recitare solent lingua vernacula lucrentur indulgentias, sive privatim sive publice seu in communi id recitent.

S. Congregatio Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præposita petitioni Rmi Archiepiscopi Mechliniensis respondendum mandavit :

Recitationem parvi officii B. Mariæ Virginis retinendam esse adhuc privatam, quamvis ipsius recitatio locum habeat in communi intra septa domus religiosæ, immo et in ipsa ecclesia vel publico oratorio prædictæ domui adnexis, sed *januis clausis.*

Datum Romæ ex Secretaria ejusdem S. Congregationis, die 18 decembris 1906.

A. Card. Tripepi, *Præf.*

D. Panici, Arch. Laodicen., *Secret.*

V

Une indulgence *toties quoties* de *trois cents jours*, applicable aux âmes du Purgatoire, est accordée à l'invocation suivante à N.-D. *del Pilar :* « *Beatissima Virgo a Columna, ora pro nobis.* » En espagnol : « *Nuestra Senora del Pilar, rogad por nosotros.* »

S. Congrégation de la Propagande

4 février 1907.

Malgré la constitution Ex quo *de Benoît XIV, du 5 juillet 1742, qui interdit l'exercice de tout ministère aux missionnaires destinés à la Chine avant qu'ils aient prêté le serment relatif aux rites chinois, ceux-ci pourront désormais absoudre les autres missionnaires, prêtres, religieuses, frères lais, clercs et les laïques qui sont chargés de conduire les barques, de porter les bagages, etc., pourvu qu'ils soient déjà approuvés pour les confessions.*

Pluries petitum est a Regularium Ordinum, Congregationum et Societatum Moderatoribus, ut presbyteri suorum Institutorum alumni ad Sinenses Missiones destinati, perdurante itinere, ne diu Pœnitentiæ Sacramento priventur, cum duo vel plures sunt, sacramentalem confessionem excipere tum invicem inter se, tum etiam aliorum secum iter agentium possint, quamvis juramentum circa Sinenses ritus præscriptum nondum præstiterint. Ejusmodi autem preces quum infrascriptus Cardinalis Sacro eidem Consilio Præfectus Smo D. N. Pio divina Providentia Pp. X retulisset in Audientia diei 20 decembris anni 1906, Sanctitas Sua benigne decernere ac declarare dignata est : Omnes cujuscumque Ordinis, Congregationis, Societatis atque etiam e clero sæculari Missionarios seu presbyteros ad Sinenses Missiones destinatos, qui duo vel numero plures consociati ad littora Sinensia appellunt, durante toto itinere terrestri aut fluviali usque dum pervenerint ad Missionem sibi respective assignatam, dummodo ad sacramentales confessiones fuerint legitime approbati, Regulares scilicet a proprio saltem superiore regulari, alii autem sacerdotes vel a proprio Ordinario e cujus diœcesi discesserunt vel ab Ordinario portus in quo navem conscenderunt, vel etiam ab Ordinario cujuslibet portus intermedii per quem in itinere transierunt, posse inter se confiteri, eosque item posse confessiones audire clericorum non sacerdotum et fratrum laicorum cum ipsis iter agentium et etiam religiosarum Sororum, si forte contingat aliquas in eodem comitatu esse ad missiones destinatas, immo quoque vehicula aut cymbas ducentium, vel sarcinas per iter ferentium, vel alia quacumque ratione eorum itineris sociorum : non obstante Constitutione fel. rec. Benedicti Pp. XIV incip. *Ex quo*, data die 5 julii anni 1742, quæ vetat Missionariis exercitium sacri ministerii ante emissum juramentum circa ritus Sinenses, aliisque quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ ex ædibus S. Congr. de Propaganda Fide, die 4 februarii 1907.

A. O. Can. Borgia,
Præf. Archiv. S. C. de Prop. Fide.

LITURGIE

Q. — 1° Si le servant de messe ne sait pas ou ne sait qu'imparfaitement les répons du commencement de la messe, le prêtre doit-il, bien que la Rubrique du Missel (Pars II, tit. III, n. 6) prescrive de les réciter alternativement, les dire en entier, comme pour le *Kyrie* et le *Suscipiat ?*

2° J'ai entendu dire à mon professeur de liturgie qu'un prêtre célébrant dans un diocèse étranger doit omettre le mot *nostro* avant de désigner l'évêque diocé-

sain. Un religieux en convalescence dans son diocèse d'origine et n'ayant aucun ministère est-il dans ce cas ?

3° Deux bougies ordinaires peuvent-elles, par raison d'économie, servir pendant la célébration de la sainte messe ?

4° Si, par suite de la confiscation des ornements, on n'en a plus de toutes les couleurs, pourrait-on aux jours doubles remplacer la couleur manquante par une autre ?

5° Le nom du saint à l'intérieur d'un reliquaire et le sceau bien marqué d'un évêque connu peuvent-ils tenir lieu d'authentique ?

6° Dans son n° du 12 juillet 1906, l'*Ami du Clergé* dit que les hosties à consacrer ne doivent pas remonter à plus de 20 jours d'après le 4e concile de Milan, et même de 15 jours d'après Falise, etc. — Ne pourrait-on pas prendre un plus long délai ? Si j'en juge par l'*Ordo* du diocèse, la S. C. des Rites interdit seulement « l'usage des pains d'autel, quelque soit d'ailleurs leur état de conservation, qui ont *trois* mois de date en hiver et *six* mois en été. »

7° Quelqu'un prétend qu'on ne peut laisser dans une église la statue de Notre-Dame du Sacré-Cœur, dont voici une rapide description : la sainte Vierge a les bras étendus comme sur la Médaille miraculeuse, l'Enfant Jésus est debout devant elle, et porte sur la poitrine un cœur qu'il touche de la main gauche, et la main droite levée pour bénir. Cette affirmation est-elle juste ?

R. — Ad I. Les auteurs, dit Lehmkuhl à la suite de saint Alphonse, liv. VI, n. 391, et de Reuter, n. 216, enseignent que le célébrant n'a pas à se faire scrupule si le servant prononce mal les répons. Il lui suffit de suppléer à ce qu'il dirait imparfaitement ; et encore, ajoutent les *Salmanticenses*, devrait-il s'en abstenir, si cela ne pouvait avoir lieu sans trouble pour lui-même, ou pour les assistants, ou l'ordre de la messe. (*Theologia moralis*, t. II, n. 244 ; *Ami*, 1906, p. 1055).

Ad II. Le prêtre qui célèbre dans un diocèse étranger doit prononcer au Canon le nom de l'évêque de ce diocèse, et comme il est momentanément sous sa juridiction, il doit dire *Antistite nostro*, comme si c'était son évêque.

Ad III. La raison d'économie ne vaut rien, et les évêques doivent veiller à ce que les deux cierges pour la messe basse soient *ex cera apum saltem in maxima parte*, et pour les autres cierges placés sur l'autel, *in majori vel notabili quantitate ex eadem cera*. D'où, en somme, les curés et autres recteurs d'églises sont en règle dès qu'ils se conforment aux prescriptions de l'Ordinaire sur cette manière ; mais les autres prêtres qui disent la messe dans ces églises, n'ont pas à s'enquérir méticuleusement de la qualité de la cire qu'on emploie à l'autel : « *Nec privati sacerdotes missam celebraturi de qualitate candelarum anxie inquirere tenentur.* » (S. R. C., 14 déc. 1904).

Ad IV. On doit *en règle générale* prendre les ornements de la couleur voulue par la messe qu'on célèbre, et ne pas leur en substituer d'autres, sous peine de péché véniel. Mais une cause raisonnable (comme serait un concours de prêtres tel que les ornements de la couleur du jour viendraient à manquer, ou bien la séquestration des ornements mêmes qu'on devrait employer ce jour-là) suffit pour excuser de toute faute. Sporer, cité par saint Liguori, dit expressément qu'il vaut mieux « quocumque die facere sacrum in quocumque colore quam illud omittere. » (S. Liguori, liv. VI, n. 378, *dub.* 5).

Ad V. Il n'y a pas à douter de l'authenticité d'une relique quand le reliquaire où elle est renfermée se trouve muni du sceau intact de l'évêque ; et on peut l'exposer publiquement et la faire baiser aux fidèles.

Ad VI. Il n'est pas exact de dire que la Congrégation interdit *seulement* l'usage des pains d'autel ayant au moins *trois* mois de date en hiver et *six* mois en été ; car, après avoir déclaré qu'on ne pouvait consacrer de telles hosties, elle ajoute : « *et eliminata consuetudine, servetur Rubrica.* » Or quelle latitude donne la Rubrique ? C'est précisément ce que nous avons exposé l'an dernier, p. 622, et nous n'avons pas à le modifier.

Ad VII. La pensée du Saint-Siège est sûrement qu'on représente *désormais* Notre-Dame du Sacré-Cœur avec le divin Enfant sur le bras et non devant ses genoux, afin d'écarter par là de l'esprit des fidèles toute idée de domination de la Mère sur le Fils, et de ne pas s'écarter non plus du type traditionnel. Une lettre du 28 février 1875, adressée au nom de la Congrégation de l'Inquisition par le cardinal Patrizi à l'évêque de Przemysl (Galicie), en fait foi : « Huc demum subsequens Pontificis mandatum, lisons-nous, ut simulacra seu picturæ cultui dicandæ repræsentare debeant Virginem Puerum Jesum non ante genua sed ulna gestantem. »

Mais faut-il en conclure qu'on ne peut laisser dans une église les statues conformes au type primitif, que le Pape a réprouvées *pour l'avenir* dans le culte public ? Nous n'avons pas qualité pour le dire. Nous savons seulement que le 1er mai 1875 l'archevêque de Bourges écrivant aux Pères d'Issoudun déclara que les représentations et images qui reproduisent l'ancien type peuvent être maintenues et conservées, tandis que l'évêque de Tournai prescrivit de les remplacer, tout en laissant une latitude convenable pour substituer le nouveau modèle à l'ancien.

C'est donc au Saint-Siège qu'il appartient de se prononcer en dernier ressort.

Q. — Dans un diocèse, aux Vêpres, après avoir récité l'*Aperi* tout bas, le célébrant annonce *Pater*, *Ave*, en chantant « do, do, do, la. » Est-ce liturgique ?

R. — C'est une fantaisie, expressément condamnée par la Rubrique. (Rubr. gén. du Bréviaire, tit. XXXIII, n. 1).

Q. — Vous dites (*Ami du Clergé*, 1907, p. 128, dernier alinéa) que l'on ne pouvait remettre cette année la fête de saint Martin ou de la Dédicace, selon le cas, au dimanche 18 nov., jour octave de ces deux fêtes,

Mais est-ce bien sûr, quand le décret n. 3853 déclare qu'une fête double avec octave, qui est empêchée à son incidence et qui ne peut être placée dans les jours *infra oct.*, doit être célébrée dans son jour octave, même

le dimanche non occupé par une fête supérieure pour le rit, la qualité et la dignité ?

Les rédacteurs d'Ordos ont grand intérêt à savoir la vérité.

R. — Nous remercions notre vénéré confrère de son observation.

Le jour octave de saint Martin est toujours le 18 novembre, et dans les églises où l'évêque de Tours est titulaire de l'église ou bien encore patron de lieu, l'office de l'Eglise universelle fixé au 18 reçoit un autre siège fixe pour laisser la place libre au jour octave dans le Calendrier perpétuel de la paroisse.

Cela étant, s'il arrive que saint Martin soit empêché à son incidence et qu'il n'y ait pas de jour libre pendant l'*Infra octavam*, on en fera l'office en son jour octave comme lui étant propre, et il ne sera transféré plus loin que si par hasard il survenait accidentellement ce jour-là une fête qui lui soit supérieure en quelque chose.

Donc, cette année, dans les églises consacrées, la fête de saint Martin étant empêchée par la fête de la Dédicace, s'il n'y avait pas de jour libre pendant l'*Infra octavam*, on devait en faire l'office et la solennité le dimanche suivant, et simplifier le jour octave de la Dédicace, suivant le décret précité n. 3853.

Devait-on agir de même pour la Dédicace empêchée par la Saint-Martin dans les églises non consacrées ? Nous n'oserions pas l'affirmer, quoique plusieurs l'aient enseigné ouvertement. Et voici pourquoi : c'est que le 18 novembre, dans le calendrier propre de ces paroisses, il y a l'office de l'octave de saint Martin, qui est supérieur à celui de l'octave de la Dédicace, puisqu'on suppose l'église non consacrée ; ensuite c'est le siège *permanent* de l'octave du titulaire, et nous doutons fort qu'il puisse être supplanté par le siège *mobile* de l'octave de la Dédicace, qui lui est inférieur, et n'a pas d'attache avec ce jour.

Quoi qu'il en soit, nous sommes prêt à suivre ce que la Congrégation jugera bon de décider à ce sujet.

Q. — 1° Peut-on se contenter pour la célébration de la sainte messe d'un crucifix accroché à la muraille au-dessus du tabernacle où se trouve la sainte réserve (l'autel est adossé au mur) ? Je croyais nécessaire que le crucifix soit sur le tabernacle.

2° Est-il vrai que dans les diocèses où il est permis de dire deux jours doubles par semaine la messe en noir, il y a exception pour les Docteurs, dont on doit toujours faire l'office ?

3° Au salut du Saint-Sacrement [faut-il chanter l'oraison du Saint-Sacrement *recto tono* comme pour les autres oraisons, ou bien faire exception pour cette oraison et faire les inflexions comme à la messe ?

R. — Ad I. Vous êtes dans l'erreur ; on peut se contenter d'un crucifix sculpté ou peint, suspendu à la muraille au dessus de l'autel. (Cf. *Ami*, 1906, p. 1008).

Ad II. Encore une opinion à mettre de côté : les Docteurs n'ont pas de privilège particulier pour exclure les messes de *Requiem*.

Ad III. Quand il y a bénédiction du Saint-Sacrement, les oraisons se disent avec la petite conclusion, *recto tono*, et avec une seule inflexion de voix à la fin de chaque oraison. (S. R. C., 23 mars 1881, n. 3528 ; 18 juillet 1885, n. 3638, ad 4).

Q. — D'après l'*Ami* (17 janvier 1907, p. 47 et 48), aux messes *quotidiennes* des Morts, on ne peut pas réciter l'Epître et l'Evangile de la messe anniversaire, ni des 3e, 7e et 30e jours. Je crois bien qu'ici l'*Ami* est en contradiction avec *tous* les auteurs et avec la Rubrique.

R. — N'en déplaise à notre docte contradicteur, le célébrant n'a pas le droit d'échanger *à son gré* ni l'épître, ni l'évangile de la messe quotidienne contre l'épître et l'évangile assignés, par exemple, à la messe d'enterrement ou à la messe anniversaire.

La Rubrique ne laisse point, en effet, les changements qu'elle autorise, *à la discrétion de l'officiant*, et De Herdt (tome I, n. 53), Van der Stappen (tome II, n. 315), Victorius ab Appeltern (tome I, p. 175), et Le Vavasseur (tome I, Part. IV, n. 50), altèrent le sens obvie du texte liturgique, en déclarant le contraire.

Lisez plutôt : « Epistolæ et Evangelia superius posita in una missa pro defunctis, dici possunt etiam in alia missa similiter pro defunctis. »

Ce texte indique bien que, en dehors des cas ordinaires, auxquels on a pourvu par les quatre messes composées pour les défunts, il peut s'en trouver d'autres qui exigent des épîtres et évangiles différents de ceux de la messe du jour : ainsi, pour la messe d'enterrement d'un Pape ou d'un évêque, il faut prendre l'épître et l'évangile de la première messe. Mais ce serait ajouter à la Rubrique et en fausser le sens, que d'abandonner ces changements *ad arbitrium ejus qui celebrat*.

Les *Ephemerides Liturgicæ* l'ont parfaitement fait remarquer en 1900, p. 555, en fixant le sens d'une Rubrique absolument semblable à celle-ci et placée au Commun des Martyrs.

On lit en effet après la messe « *Sacerdotes* » : « Epistolæ et Evangelia pro Pont. et Mart. assignata legi possunt etiam pro Mart. non Pont., et quæ infra de Mart. non Pont. habentur, etiam pro Mart. Pont. Et similiter quæ in una missa de eodem Communi ponuntur, dici possunt in aliis missis de eodem Communi. » Et après la messe *Protexisti* : « Epistola et Evangelium supradictæ missæ dicuntur etiam in sequenti missa, et quæ in sequenti habentur, dici possunt in superiori. » Or cela signifie-t-il que ces épîtres et évangiles peuvent se dire indifféremment, *au gré du célébrant*, à la place de l'épître et de l'évangile de la messe du Commun assignée pour un saint déterminé ? Pas un auteur sérieux ne voudrait l'enseigner, et ce n'est que dans le cas où ces changements sont prescrits *par l'autorité compétente*, que épître et évangile d'une messe peuvent se dire à une autre.

Par exemple, à la messe *Statuit* de saint Marcel

(16 janvier), on doit dire l'épître et l'évangile de la messe *Sacerdotes*. — A la messe *In virtute* de saint Canut (19 janvier), on empruntera l'évangile à la messe *Sacerdotes*.— A celle des saints Fabien et Sébastien *Intret*, on prendra l'épître *Sancti per fidem* placée après la messe *Salus autem*, et l'évangile de la messe *Sapientiam*, etc., etc.

La question, du reste, a été résolue officiellement, et quoi que Gavantus ait pu dire à l'encontre, on doit s'en tenir à l'épître et à l'évangile de la messe, *nisi aliter ex concessione constet*. (S. R. C., 11 septembre 1841, n. 2839).

Q. — 1° Un prêtre peut-il dire, le jour de Noël, ses trois messes *successive* pendant la nuit, c'est-à-dire à minuit, minuit et demie et 1 heure? Ne faut-il pas un indult pour cela ?

2° Pourrait-il du moins continuer, sans indult, sous prétexte que c'est la coutume et que l'autorité diocésaine laisse faire ?

R. — Ad I. Les messes privées ne peuvent se dire que depuis l'aurore à midi ; ce sont les paroles mêmes de la Rubrique, tit. xv, n. 1.

Y a-t-il exception pour Noël? Non; le droit s'oppose à ce que, en dehors d'une messe chantée à minuit par paroisse, communauté ou couvent, il y ait d'autres messes, soit chantées, soit privées, avant l'aurore : « Nullo modo licere, sed omnino prohibendum [1] » ; et cette défense s'étend à tous ceux qui n'ont pas d'indult : « Ligat omnes non habentes privilegium in contrarium [2]. »

Ad II. Si cependant il y avait une coutume en vigueur et non ignorée de l'autorité diocésaine qui laisse faire, *quid ?* La S. C. répond encore : « Non licere » et « contrariam consuetudinem declarandam esse abusum, et Episcopus curet ut abscindatur [3]. »

Un indult seul peut donc régulariser la situation.

Q. — Est-il permis, après une messe solennelle de funérailles, *non præsente corpore*, de chanter l'absoute sans tombe, sans crucifère, sans porte-chandeliers ? Le célébrant, le diacre et le sous-diacre, tous en aube, viennent se placer devant l'autel, font les cérémonies prescrites pour l'absoute, aspergent et encensent l'autel, comme on ferait la tombe, avec la différence qu'ils restent debout au bas des degrés de l'autel, comme pendant l'Introït de la messe.

R. — Un point hors de conteste, c'est que le célébrant ne peut, sans qu'il y ait catafalque, lit funèbre, ou au moins drap mortuaire étendu devant les degrés de l'autel, donner l'absoute à la suite des messes de *Requiem*, tout en restant au coin de l'Epître *in plano* ou sur le marchepied, la face tournée vers le côté de l'Evangile. (S. R. C., 30 déc. 1881, n. 3535, ad v).

[1] S. R. C., 20 avril 1641, n. 752 ; 14 nov. 1676, n. 1584 ; 7 déc. 1641, n. 781 ; 22 nov. 1681, n. 1683 ; 3 déc. 1701, n. 2086.
[2] S. R. C., 23 mars 1686, n. 1761.
[3] S. R. C., 18 sept. 1781, n. 2520, ad 1 et 2.

Mais que penser de la méthode qui nous est proposée ? Nous ne la croyons pas de tous points conforme aux règles du Cérémonial, quoique peut-être elle puisse se tolérer, là où c'est la coutume.

Quand il n'y a pas de catafalque, en effet, il est de droit qu'on étende un drap funèbre sur le pavé devant les degrés de l'autel, pendant que le célébrant va déposer la chasuble et le manipule à la banquette et revêtir la chape. (Cérém. des Evêq., liv. II, chap. 27, n. 2-5).

Les chantres commencent alors le *Libera*, que le célébrant écoute debout, sans changer de place. A la reprise du *Libera*, le thuriféraire se présente pour la bénédiction de l'encens. L'encens bénit, et après le chant du dernier *Kyrie*, l'officiant entonne *Pater noster*, monte au milieu de l'autel, salue la croix, se tourne vers le peuple, reçoit l'aspersoir et asperge le drap trois fois, d'abord au milieu, ensuite à gauche, puis à droite. Ayant rendu l'aspersoir, il prend l'encensoir, et encense de même le drap mortuaire. Après quoi le célébrant, se retournant vers l'autel, va au coin de l'Epître, ouvre le livre qui s'y trouve, dit le verset *Et ne nos inducas*, etc., les autres versets et l'oraison. Puis, se tournant vers le peuple pour faire le signe de la croix sur le drap, il ajoute *Requiem æternam*, laisse chanter *Requiescant in pace* par les choristes, dit le verset *Anima ejus*, etc., et retourne à la sacristie en disant l'ant. *Si iniquitates*, suivie du *De Profundis*, etc., comme au jour de l'enterrement. (S. R. C., 11 mars 1899, n. 4014) [1].

Q. — 1° Quand il y a des laïques en chape, est-il admissible que, à la procession, le clergé en surplis marche devant eux, et que, à l'encensement, on encense ces chantres de deux coups avant le clergé, curé, vicaire, et autres prêtres ?

2° Un curé chanoine préside les vêpres dans sa stalle, avec rochet, manteau, camail, étole (rien n'y manque !). A *Magnificat*, il s'en va solennellement à l'autel, bénit l'encens et encense ainsi paré. Au salut avec l'ostensoir, il prend là-dessus le voile huméral et bénit le peuple.

A la protestation d'un liturgiste, on répond que c'est la coutume. Peut-il y avoir pareille coutume dans un diocèse ?

R. — Ad I. Tout est à réformer. *Premièrement*, des laïques faisant l'office de chantres ne peuvent à aucun titre se revêtir de la chape ; l'Eglise tolère seulement que, à défaut de ministres ecclésiastiques, ils portent le surplis : « Nequeunt laici uti pluvialibus ; sed toleratur tantum ut cottam induant, si clerici deficiant. » (S. R. C., 22 avril 1871, n. 3248, ad IV). — *Deuxièmement*, à part les chefs d'Etat, rois, empereurs, reines, ou personnages similaires, les laïques n'ont pas droit d'être encensés avant le clergé, et encore moins de deux coups, attendu que les prêtres qui ne sont pas

[1] Voir à ce sujet Van Der Stappen, *Sacra Liturgia*, tom. IV, n. 288 ; — Le Vavasseur, *Cérémonial selon le rit romain*, tome I. part. VII, chap. IV ; — De Herdt, *Sacræ Liturgiæ Praxis*, tom. III, n. 267.